ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

864 +
AVELLANA

73e ANNÉE JANVIER - FÉVRIER 1972 N° 429

LES DUALITÉS COSMIQUES

Nous devons à l'amabilité de M. Ahmed Abdel Wahed Yehya, l'aîné des fils de René Guénon et nouveau mandataire des héritiers pour les éditions, qui nous en a transmis le manuscrit autographe, l'occasion de publier ce texte inédit du maître des études traditionnelles. Il s'agit d'un travail fait originairement — à savoir en 1921 — pour La Revue de Philosophie, *publication à laquelle Guénon avait déjà commencé alors à collaborer, mais qui fut refusé à cause des hostilités suscitées par le milieu néo-thomiste de l'époque : Mme Noële Maurice Denis Boulet a reconnu y avoir été personnellement pour quelque chose (voir son « Esotériste René Guénon » dans* La Pensée Catholique, *n° 77, p. 39, article qui s'est continué dans les nos 78-79 et 80).*

M. V.

Il arrive parfois, plus souvent même qu'on ne le croit communément, que les théories scientifiques les plus récentes rejoignent, par les conséquences qu'elles impliquent, certaines conceptions anciennes, généralement oubliées ou dédaignées pendant l'époque qui précéda immédiatement la nôtre, et qu'on s'obstine encore trop souvent à ignorer de parti pris. Ces rapprochements peuvent sembler étranges à certains esprits, et pourtant c'est là un fait, et un fait extrêmement important au point de vue de l'histoire des idées ; si l'on en tenait compte autant qu'on le devrait, on pourrait être amené à modifier bien des conclusions. Pour nous, il n'y a pas d'idées véritablement nouvelles (nous ne parlons que des idées, bien entendu, et non de leurs applications pratiques), mais ce qui donne l'illusion de la nouveauté et de l'originalité, c'est que les mêmes idées ont pu, suivant les époques, être présentées sous des formes ex-

trêmement diverses, pour s'adapter à des mentalités également différentes ; on pourrait dire que ce n'est pas ce qui est pensé qui varie, mais seulement la façon de le penser. C'est ainsi que, par exemple, la moderne « philosophie des sciences » finit par coïncider à certains égards avec l'ancienne « cosmologie », bien qu'elle ait un tout autre point de départ et qu'elle procède par une voie en quelque sorte inverse. Certes, il ne faudrait pas croire que, en partant des sciences, et surtout des sciences expérimentales, il soit possible d'atteindre le domaine de la métaphysique pure ; la distance est trop grande et la séparation est trop profonde ; mais on peut du moins pénétrer jusqu'à un certain point dans le domaine intermédiaire entre celui de la métaphysique et celui de la science au sens ou l'entendent les modernes, domaine qui était dans l'antiquité et au moyen âge, comme il l'est encore pour les Orientaux, celui de ce que nous appellerons les « sciences traditionnelles ». Ces sciences étaient traditionnelles surtout en ce qu'elles avaient, directement ou indirectement, un fondement d'ordre métaphysique, en ce qu'elles n'étaient en somme qu'une application des principes métaphysiques à tel ou tel point de vue plus ou moins spécial, et ce cas était notamment celui des spéculations cosmologiques ; il n'en est aucunement de même pour les conclusions philosophiques tirées des sciences actuelles, mais la coïncidence, quand elle se produit, n'en est que plus remarquable. Le point de vue des anciens était essentiellement synthétique ; celui des modernes, au contraire, apparaît comme analytique, et, s'il est susceptible de donner partiellement les mêmes résultats, ce n'est que par une voie beaucoup plus longue et comme détournée ; les conclusions en acquièrent-elles du moins plus de rigueur et de sûreté ? On le croit d'ordinaire, en raison du prestige qu'exerce sur les esprits la science dite positive ; cependant, il nous semble que l'origine inductive des conceptions dont il s'agit leur communique un caractère qui ne peut être que celui de simples hypothèses, alors que, dans l'autre cas, elles participaient de la certitude qui est inhérente à la métaphysique vraie ; mais celle-ci est devenue tellement étrangère à l'intellectualité occi-

dentale moderne que, pour justifier cette assertion, il nous faudrait entrer dans de longs développements. Peu importe d'ailleurs ici, car notre intention n'est point de rechercher présentement la supériorité de l'un ou de l'autre des deux points de vue, mais seulement de signaler quelques-uns de ces rapprochements auxquels nous avons fait allusion en premier lieu, et cela a propos du récent livre de M. Emile Lasbax : *Le problème du mal* (1), qui contient des vues particulièrement intéressantes sous ce rapport.

Ce livre nous apparaît comme l'expression d'un très louable effort pour se dégager des cadres assez étroits de la philosophie classique, qu'on a grand tort de qualifier parfois de « traditionnelle », puisque, issue principalement de la « révolution cartésienne », elle s'est présenté dès son origine comme l'effet d'une rupture avec la tradition, on se rapproche donc de celle-ci, dans une certaine mesure, quand on s'éloigne de cette philosophie classique, et même dès qu'on se rend compte que la façon spéciale dont elle pose et traite les questions est loin d'être la seule possible. C'est là, précisément, ce que M. Lasbax nous paraît avoir compris, et peut-être ne le doit-il pas uniquement au souci de renouveler la philosophie en s'inspirant de la science, car il n'est pas de ceux qui méprisent le passé d'autant plus qu'ils l'ignorent davantage ; nous ne saurions le suivre jusque dans ses conclusions, trop mystiques à notre gré, mais nous n'en sommes que plus à l'aise pour indiquer, en toute impartialité, le grand intérêt de quelques-uns des aperçus que contient son ouvrage.

Nous nous permettrons pourtant une observation préliminaire : M. Lasbax, qui se croit et s'affirme dualiste, l'est-il véritablement ? Il est permis d'en douter, quand on le voit déclarer, par exemple, que « le dualisme est une forme d'existence postérieure à l'unité primitive de l'être homogène et immortel ; l'unité est à l'origine, et la dualité n'est que dérivée, puisqu'elle résulte de la scission de l'être créé sous l'influence d'une volonté négative » (p. 372). Une

1) 1 vol. in 8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* ; F. Alcan, Paris, 1919.

doctrine pour laquelle la dualité n'est pas primitive ne saurait être qualifiée proprement de dualisme ; on n'est pas dualiste par cela seul qu'on admet une dualité, même si l'on se refuse à réduire l'un de ses termes à l'autre ; il est vrai que, dans ce dernier cas, on n'est pas moniste non plus, mais cela prouve simplement qu'il y a des conceptions auxquelles de semblables dénominations ne sont pas applicables : ce sont celles qui résolvent l'opposition apparente en l'intégrant dans un ordre supérieur. Il y a des doctrines de ce genre qu'on a l'habitude de dénaturer en les interprétant dans un sens dualiste, et c'est ce qui arrive notamment pour celle de Zoroastre, dont les Manichéens n'ont eu, semble-t-il, qu'une compréhension incomplète et grossière : Ahriman n'est pas « l'éternel ennemi » d'Ormuzd, et il ne suffit pas de dire qu'« il doit être un jour définitivement vaincu » (p. 11) ; en réalité d'après l'*Avesta*, il doit être reconcilié dans l'unité du Principe suprême, appelé *Akarana*, mot qui signifie à la fois « sans cause » et « sans action », ce qui en fait très exactement l'équivalent du « non-agir » de la métaphysique extrême-orientale, ainsi que du *Brahma* neutre et « non-qualifié » de la doctrine hindoue. D'ailleurs, ce n'est pas dans ces doctrines traditionnelles, d'une façon générale, qu'on peut trouver un dualisme véritable, mais seulement dans l'ordre des systèmes philosophiques : celui de Descartes en est le type, avec son opposition de l'esprit et de la matière qui ne souffre aucune conciliation, ni même aucune communication réelle entre ses deux termes.

Comme nous ne nous proposons pas d'entrer ici dans la discussion du dualisme, nous nous contenterons de dire ceci : on peut constater dans les choses, non pas seulement une dualité, mais bien des dualités multiples, et toute la question est en somme de situer exactement chacune de ces dualités dans l'ordre d'existence auquel elle se réfère et hors duquel elle n'aurait plus aucun sens. Maintenant, toutes ces dualités, qui peuvent être en multiplicité indéfinies, ne sont-elles finalement que des spécifications ou des modes d'une dualité unique, plus fondamentale que toutes les autres, et qui revêtirait des

aspects divers suivant les domaines plus ou moins particuliers dans lesquels on l'envisage ? En tout cas, dans l'ordre métaphysique pur, il ne saurait plus y avoir aucune dualité, parce qu'on est au-delà de toute distinction contingente ; mais il peut y en avoir une dès qu'on se place au point de départ de l'existence, même considérée en dehors de toute modalité spéciale et dans l'extension la plus universelle dont elle soit susceptible.

M. Lasbax se représente la dualité, sous toutes ses formes, comme une lutte entre deux principes : c'est là une image qui, pour nous, ne correspond vraiment à la réalité que dans certains domaines, et qui, transportée au-delà de ses justes limites, risque fort de conduire à une conception tout antropomorphique ; on ne le voit que trop quand les deux tendances en présence sont définies, en dernier ressort, comme l'expression de deux volontés contraires. Ce pourrait être là un symbolisme utile, mais rien de plus, et encore à la condition de ne pas en être dupe ; malheureusement, au lieu d'assigner simplement au point de vue psychologique sa place dans l'ordre cosmique, on tend à interpréter celui-ci psychologiquement. Nous voyons bien la raison d'une semblable attitude : c'est que le problème est ici posé en termes de bien et de mal, ce qui est un point de vue tout humain ; il en était déjà ainsi pour Platon lorsque, au X[e] livre des *Lois*, il envisageait deux « âmes du monde », l'une bonne et l'autre mauvaise. C'est encore la même raison qui fait exagérer l'opposition entre les deux principes ou les deux tendances, au détriment de ce qu'on peut appeler leur complémentarisme : S'il s'agit de bien et de mal, on ne peut évidemment parler que de lutte et d'opposition ; et M. Lasbax va jusqu'à déclarer que, « à vrai dire, la complémentarité n'est qu'une illusion », et que « c'est sur l'opposition qu'il convient de mettre l'accent » (p. 369). Pourtant, si l'on se dégage des considérations morales, l'opposition n'existe que dans le domaine spécial de la dualité envisagée, et, du point de vue supérieur où elle est résolue et conciliée, ses deux termes ne peuvent plus se présenter que comme complémentaires ; c'est donc plutôt l'opposition qui

nous apparaît comme illusoire, ou du moins comme appartenant à un degré moins profond de la réalité. Là est une des grandes différences entre la position de M. Lasbax et celle des anciennes doctrines traditionnelles : c'est que celles-ci ne se préoccupaient point de fonder des « jugements de valeur » ; et, pour nous, de tels jugements n'ont de sens et de portée que pour l'être même qui les formule, parce qu'ils n'expriment que de simples appréciations purement subjectives ; nous nous tiendrons donc en dehors de ce point de vue de la « valeur », autant que nous le pourrons, dans les considérations qui vont suivre.

***

M. Lasbax, disions-nous plus haut, n'a point le mépris du passé : non seulement il invoque volontiers, à l'appui de ses vues, les antiques traditions cosmogoniques de l'Orient, mais encore il lui arrive d'admettre la légitimité de spéculations dont il est de mode de ne parler que pour les tourner en dérision. C'est ainsi que, faisant allusion à la solidarité qui unit toutes les parties de l'Univers et aux rapports de l'humanité avec les astres, il déclare nettement que l'influence de ceux-ci sur celle-là est « si réelle que certains sociologues n'ont pas craint de créer, tant pour les sociétés animales que pour les sociétés humaines, une théorie exclusivement cosmogonique des migrations aussi bien que des phénomènes sociaux les plus complexes, rejoignant au terme suprême de la positivité les conceptions astrologiques que Comte attribuait dédaigneusement à la période métaphysique de sa loi des trois états » (p. 348). Cela est tout à fait vrai, et c'est un exemple de ces rapprochements dont nous avons indiqué l'existence ; mais il y a un certain mérite et même un certain courage à dire des choses, alors que tant d'autres, qui doivent pourtant savoir ce qu'il en est, gardent à ce sujet un silence obstiné. D'ailleurs, ce qui est vrai pour l'astrologie l'est aussi pour bien d'autres choses, et notamment pour l'alchimie ; nous sommes même surpris que M. Lasbax n'ait jamais fait mention de cette dernière, car il se trouve précisément que ses conceptions nous ont souvent fait penser à quelques théories des hermétistes du moyen âge ; mais il ne cite dans cet ordre d'idées que Paracelse et Van Helmont, et encore sur des points très spéciaux, se référant exclusivement à la physiologie, et sans paraître se douter de leur rattachement à une doctrine beaucoup plus générale.

Il faut renoncer à la conception courante d'après laquelle l'astrologie et l'alchimie n'auraient été que des stades inférieurs et rudimentaires de l'astronomie et de la chimie ; ces spéculations avaient en réalité une tout autre portée, elles n'étaient pas du même ordre que les sciences modernes avec lesquelles elles semblent présenter quelques rapports plus ou moins superficiels, et elles étaient avant tout des théories cosmologiques. Seulement, il faut bien dire que, si ces théories sont totalement incomprises de ceux qui les dénoncent comme vaines et chimériques, elles ne le sont guère moins de ceux qui, de nos jours, ont prétendu au contraire les défendre et les reconstituer, mais qui ne voient dans l'astrologie rien de plus qu'un « art divinatoire », et qui ne sont même pas capables de faire la distinction, qu'on faisait fort bien autrefois, entre la « chymie vulgaire » et la « philosophie hermétique ». Il faut donc, quand on veut faire des recherches sérieuses sur ces sortes de choses, se méfier grandement des interprétations proposées par les modernes occultistes, qui, malgré toutes leurs prétentions, ne sont dépositaires d'aucune tradition, et qui s'efforcent de suppléer par la fantaisie au savoir réel qui leur fait défaut. Cela dit, nous ne voyons pas pourquoi on s'abstiendrait de mentionner à l'occasion les conceptions des hermétistes, au même titre que n'importe quelles autres conceptions anciennes ; et ce serait même d'autant plus regrettable qu'elles donnent lieu à des rapprochements particulièrement frappants.

Ainsi pour prendre un exemple, M. Lasbax rappelle que Berzelius « avait formulé cette hypothèse hardie que l'explication dernière de toute réaction devait se ramener, en fin de compte, à un dualisme électrochimique : l'opposition des acides et des bases » (p. 188). Il eût été intéressant d'ajouter que cette idée

n'appartenait pas en propre à Berzelius et que celui-ci n'avait fait que retrouver, peut-être à son insu, et en l'exprimant autrement, une ancienne théorie alchimique ; en effet, l'acide et la base représentent exactement, dans le domaine de la chimie ordinaire, ce que les alchimistes appelaient soufre et mercure, et qu'il ne faut pas confondre avec les corps qui portent communément ces mêmes noms. Ces deux principes, les mêmes alchimistes les désignaient encore, sous d'autres points de vue, comme le soleil et la lune, l'or et l'argent ; et leur langage symbolique en dépit de son apparente bizarrerie, était plus apte que tout autre à exprimer la correspondance des multiples dualités qu'ils envisageaient, et dont voici quelques-unes : « l'agent et le patient, le mâle et la femelle, la forme et la matière, le fixe et le volatil, le subtil et l'épais » (1). Bien entendu, il n'y a pas d'identité entre toutes ces dualités, mais seulement correspondance et analogie, et l'emploi de cette analogie, familier à la pensée ancienne, fournissait le principe de certaines classifications qui ne sont à aucun degré assimilables à celles des modernes, et qu'on ne devrait peut-être même pas appeler proprement des classifications ; nous pensons notamment, à cet égard, aux innombrables exemples de correspondances qu'on pourrait relever dans les textes antiques de l'Inde, et surtout dans les *Upanishads* (2). Il y a là l'indice d'une façon de penser qui échappe presque entièrement aux modernes, du moins en Occident : façon de penser essentiellement synthétique, comme nous l'avons dit, mais nullement systématique, et qui ouvre des possibilités de conception tout à fait insoupçonnée de ceux qui n'y sont point habitués.

En ce qui concerne ces dernières remarques, nous pensons être d'accord avec M. Lasbax, qui se fait des premiers âges de l'humanité terrestre une tout autre conception que celles qu'on rencontre ordinairement lorsqu'il s'agit de l'« homme primitif »

1) Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique* (1758), art. *Conjonction*, p. 87.

2) Voir en particulier la *Chhândogya Upanishad*.

conception beaucoup plus juste à notre avis, bien que nous soyons obligés de faire quelques restrictions, d'abord parce qu'il est des passages qui nous ont rappelé d'un peu trop près certaines théories occultistes sur les anciennes races humaines, et ensuite en raison du rôle attribué à l'affectivité dans la pensée antique, préhistorique si l'on veut. Aussi loin que nous pouvons remonter sûrement, nous ne trouvons aucune trace de ce rôle prépondérant ; nous trouverions même plutôt tout le contraire ; mais M. Lasbax déprécie volontiers l'intelligence au profit du sentiment, et cela, semble-t-il, pour deux raisons : d'une part l'influence de la philosophie bergsonienne, et, d'autre part, la préoccupation constante de revenir finalement au point de vue moral, qui est essentiellement sentimental. Même à ce dernier point de vue, c'est pourtant aller un peu loin que de voir dans l'intelligence une sorte de manifestation du principe mauvais ; en tout cas, c'est se faire une idée beaucoup trop restreinte de l'intelligence que de la réduire à la seule raison, et c'est pourtant ce que font d'ordinaire les « anti-intellectualistes ».

Notons à ce propos que c'est dans l'ordre sentimental que les dualités psychologiques sont le plus apparentes, et que ce sont exclusivement les dualités de cet ordre que traduit à sa façon la dualité morale du bien et du mal. Il est singulier que M. Lasbax ne se soit pas aperçu que l'opposition de l'égoïsme et de la sympathie équivaut, non point à une opposition entre intelligence et sentiment, mais bien à une opposition entre deux modalités du sentiment ; cependant, il insiste à chaque instant sur cette idée que les deux termes opposés, pour pouvoir entrer en lutte, doivent appartenir à un même ordre d'existence, ou, comme il le dit, « à un même plan ». Nous n'aimons pas beaucoup ce dernier mot, parce que les occultistes en ont usé et abusé, et aussi parce que l'image qu'il évoque tend à faire concevoir comme une superposition le rapport des différents degrés de l'existence, alors qu'il y a plutôt une certaine interpénétration. Quoi qu'il en soit, nous ne voyons guère, dans l'ordre intellectuel, qu'une seule dualité à envisager, celle du sujet connaissant et de l'objet

connu ; et encore cette dualité, qu'on ne peut représenter comme une lutte, ne correspond-elle pour nous qu'à une phase ou à un moment de la connaissance, loin de lui être absolument essentielle ; nous ne pouvons insister ici sur ce point, et nous nous bornerons à dire que cette dualité disparaît comme toutes les autres dans l'ordre métaphysique, qui est le domaine de la connaissance intellectuelle pure. Toujours est-il que M. Lasbax, quand il veut trouver le type de ce qu'il regarde comme la dualité suprême, a naturellement recours à l'ordre sentimental, identifiant la « volonté bonne » à l'Amour et la « volonté mauvaise » à la Haine ; ces expressions anthropomorphiques, ou plus exactement « antropopathiques », se comprennent surtout chez un théosophe mystique tel que Jacob Boehme, pour qui, précisément, « l'Amour et la Colère sont les deux mystères éternels » ; mais c'est un tort que de prendre à la lettre ce qui n'est en vérité qu'un symbolisme assez spécial, d'ailleurs moins intéressant que le symbolisme alchimique dont Bœhme fait aussi usage en maintes circonstances.

René GUÉNON.

(à suivre.)

REMARQUES SUR L'ÉNIGME DU KOAN

Toutes les personnes qui se sont occupées tant soit peu de Bouddhisme *Zen* savent que le *koan* est une formule intentionnellement absurde, destinée à provoquer chez celui qui la médite une sorte d'éclatement libérateur du mental, celui-ci étant alors envisagé sous le rapport de son durcissement et de son aveuglement. Dans trop de cas, le *koan* a été présenté d'une façon plutôt malencontreuse : on aime à faire valoir, non sans une pointe de triomphe contre le sens commun en général ou la logique paraît-il « occidentale » en particulier, que le *koan* est là pour conférer une nouvelle vision du monde et de la vie, ce qui en soi est totalement dépourvu d'intérêt, ou que le *Zen* fait corps avec la vie pratique la plus ordinaire, ce qui est sans rapport avec la question des valeurs spirituelles. Nous ne disons pas que ces assertions ou ces éloges ne correspondent pas à quelque réalité, nous soulignons simplement que ce ne sont pas des définitions, et que, si c'en étaient, elles ne seraient pas de nature à nous donner une haute idée de la spiritualité zéniste.

Il est de toute évidence insuffisant de déclarer que le *koan* a pour but de produire tel ou tel changement mental et qu'il y parvient par son absurdité même; car cette opinion ne nous explique, ni pourquoi un *koan* diffère d'un autre *koan,* ni pourquoi on s'est donné la peine de constituer un recueil des *koan,* ouvrage traditionnel qui tire toute son autorité canonique du fait que les *koan* ont été donnés par les plus grands maîtres. S'il suffisait, pour provoquer en fin de compte l'illumination, qu'un *koan* soit absurde, on pourrait se borner à dire que deux et deux font cinq, et on n'aurait besoin de recourir, ni à un *koan* traditionnel, ni à tel *koan* plutôt qu'à tel autre.

Le fait que le *koan* ne renferme pas intentionnellement un aperçu de doctrine métaphysique et qu'il

est impossible d'en expliquer verbalement le sens, ne peut signifier qu'il n'a aucun sens du tout; on ne fait pas méditer pendant des siècles les gens sur des absurdités pures et simples, et le caractère traditionnel du *koan*, aussi bien que son résultat illuminatif, prouve que cette formule n'est pas n'importe quoi. Mais si le *koan* n'a pas de contenu doctrinal intentionnel, quel contenu peut-il avoir? Le caractère spécifique du *Zen* d'une part et les réponses des maîtres d'autre part indiquent ce sens : le *koan* exprime l'expérience spirituelle de tel maître, sous une forme symbolique — et volontairement paradoxale — dont la signification n'est vérifiable qu'au moyen de la même expérience. Au moment de ce déchirement qu'est le *satori*, l'illumination (1), le *koan* est subitement « compris », ses données sont identifiées; et si un *koan* diffère de l'autre, ce n'est pas parce que le résultat du *satori* est multiple, c'est parce que ses aspects le sont. Sans doute, le *koan* a forcément un sens métaphysique s'il a un sens quelconque, ou puisqu'il a un sens; mais sa raison suffisante est précisément de se référer à l'aspect inexprimable de l'expérience d'Eveil. On pourrait objecter que dans ce cas le *koan* n'a pas droit à l'existence, c'est-à-dire qu'il n'a pas de place dans le langage puisque celui-ci exige l'intelligibilité; l'objection est en soi pertinente, mais il faut laisser à l'exception ses droits, étant donné que le paradoxe peut avoir une fonction de catalyseur dans l'économie de *Mâyâ*.

*
* *

Ces considérations nous amènent à ajouter quelques remarques sur les intentions et les moyens du Zénisme en général. Ce que le *Zen* veut, c'est la récupération

(1) Le *satori* n'est pas l'illumination absolue ; c'est déjà une *bodhi*, mais ce n'est pas encore la *Samyaksambodhi* du Bouddha. Si l'état profane est séparé de l'Eveil comme le cercle est séparé du centre, le *satori* sera la réalisation subite du rayon qui, sans s'identifier au centre, en est comme un prolongement ; par rapport à l'état profane, on peut dire que le *satori* « est » l'Illumination en soi ; la distinction entre les degrés de l'Eveil n'a de sens que sur le plan spirituel, non par rapport au monde.

surnaturelle de la perception des choses *sub specie Aeternitatis* ou dans l'« Eternel Présent »; sans pouvoir ni devoir sortir de la relativité, l'esprit se trouve désormais enraciné dans l'Absolu, existentiellement et intellectuellement à la fois. Mais le *Zen* comporte également une autre dimension, complémentaire de la première : c'est l'aspect « simplicité » ou « équilibre », le retour à la nature primordiale. Le complément de la foudre et de l'éclatement, ou du *satori*, est la paix dans la nature des choses, telle qu'elle se révèle dans le calme de l'étang reflétant la lune, ou dans la grâce pour ainsi dire contemplative du nénuphar, ou encore dans l'élégance calme et précise de la cérémonie du thé. La sobriété naturiste et quelque peu iconoclaste du Zénisme n'est pas un vain luxe : qui veut ramener l'esprit à l'« intuition d'Eternité » pour laquelle il est fait et qu'il a perdu par sa déchéance, — sa curiosité dispersante et sa passion compressive, — doit également ramener l'âme et le corps à leur simplicité primordiale en les débarrassant des superstructures factices de la civilisation (1). L'un ne va pas sans l'autre : il n'y a pas de contenu sans contenant adéquat; la perfection de l'éclair appelle celle du lotus. Dans cette seconde dimension, le *Zen* a pu profiter du terrain préparé par le *Shintô*, de même qu'il a été servi, dans sa première dimension, par la présence du Taoïsme. Ce qui ne doit pas nous faire perdre de vue que tout était donné dès l'origine : par le geste du Bouddha, par son sourire, par la fleur qu'il tenait dans la main.

*
* *

Quand on part de l'idée sommaire — et uniquement pointée sur une certaine efficacité — que le monde est impermanent et rien d'autre, qu'il est composé de « catégories » ou d'« atomes » changeants et imper-

(1) La position de la méditation zéniste, le *zazen*, est révélatrice à cet égard : droiture et immobilité ; équilibre entre l'effort et le naturel. Le *Zen* a développé une « culture du geste » qui s'étend à divers métiers, y compris celui des armes, et aussi à toutes sortes d'activités décoratives et plus ou moins féminines, et qui est l'antipode du débraillé sincériste et faussement « naturel » de notre temps.

manents et que seul le *Nirvâna* possède la permanence, on oublie étrangement — à moins de trouver superflu d'y penser — qu'il serait impossible d'échapper à l'impermanence, ou même simplement de concevoir l'idée d'impermanence et de délivrance, s'il n'y avait pas un élément de permanence dans l'impermanent, ou d'absoluité dans le relatif. Inversement et *a priori*, il faut qu'il y ait un élément de relativité dans l'absolu, sans quoi le relatif ne serait pas, ni à plus forte raison la notion de relativité et la sortie hors du relatif; c'est ce que montre à sa façon le symbole du *yin-yang*, que nous avons maintes fois mentionné en d'autres occasions.

Or cet élément d'absoluité ou de permanence, au sein même du contingent ou de l'impermanent, est précisément notre propre essence, qui est « nature du Bouddha »; retrouver notre propre nature foncière, c'est réaliser la Permanence et échapper à la « roue des choses ». C'est en se fondant sur cette idée d'immanence que le *Zen* entend se détacher, non de la tradition bien entendu, car il est bouddhiste, mais des concepts en tant que tels : sa base est le fait que tout ce qu'offre la Révélation se trouve principiellement en nous-mêmes. Le *Zen* enseigne à ses disciples, moyennant des signes et des attitudes, de percevoir et de devenir tout ce qui fait la raison d'être des mots, des idées, de la tradition.

Nous ne sommes pas aristotélicien, mais il va de soi que nous préférons mille fois Aristote à un *Zen* falsifié et coupé de ses racines, et privé ainsi de sa raison d'être et de son efficacité; si nous y insistons ici, c'est parce qu'en zénisme moderniste on perd volontiers de vue que le *Zen* est « ni avec ni sans formes » et qu'il comporte notamment, à côté de l'introspection rigoureuse et de ce que nous pourrions appeler le culte de la vacuité, une attitude de dévotion, d'humilité et de gratitude, du moins *a priori* (1), laquelle lui est commune avec toute spiritualité

(1) Cette réserve signifie que les vertus dévotionnelles sont censées se résorber en fin de compte dans une extinction intérieure qui les dépasse sans toutefois leurs être opposées ; à un autre point de vue, on peut dire également qu'en *Zen* les attitudes divergentes se côtoient, chaque chose étant mise à sa place.

digne de ce nom (1). En tout état de cause, une méthode spirituelle n'est pas une chose librement disponible : dans la mesure même où elle est subtile ou ésotérique, elle se mue en poison quand elle n'est pas pratiquée dans le cadre des règles canoniques, donc « au nom de Dieu » comme on dirait en Occident; dans le cas du *Zen*, ce cadre est avant tout le ternaire « Boudda-Loi-Communauté » (*Buddha-Dharma-Sangha*). Le *Zen* est fonction de tout ce qu'implique ce ternaire, ou il n'est pas (2).

Frithjof SCHUON.

---

(1) Les moines zénistes récitent chaque matin de soutras — ce qui prouve qu'ils sont loin de mépriser les textes — puis la prière de Ta-Hui qui contient une série de demandes spirituelles et matérielles et qui s'adresse à « tous les Bouddhas et Bodhisattwa-Mahâsattwas du passé, du présent et du futur dans les dix quartiers (de l'Univers), et à Mahâprajnâpâramitâ », la *Shakti* de l'*Adi Buddha* — Vajradhara — auquel elle est parfois identifiée. A noter également que chaque repas s'accompagne de prières et que le bâtiment principal contient une image de Shâkya-Muni.

(2) Aussi n'y a-t-il aucun rapport entre le *Zen* et les théories d'un Jung ou d'un Krishnamurti, ou un autre psychologisme quelconque.

QUELQUES SYMBOLES ASIATIQUES DE LA SAGESSE

Nous avions, en rendant compte ici même de l'ouvrage de M. Jacques Bonnet consacré aux *Symboles traditionnels de la Sagesse* (1), exprimé l'intention de lui apporter quelques prolongements en direction de l'Asie orientale. C'est ce que nous attacherons à faire en ces pages, sous une forme nécessairemennt plus abrégée, moins complète que celle du livre, mais en en respectant la structure, en évitant de déborder — sauf incidemment — son cadre. L'inconvénient de tels prolongements est évident : nous aventurant hors du domaine des civilisations indo-européennes, la belle homogénéité d'expression qui les caractérise risque de se trouver rompue. Mais l'universalité du langage symbolique — et n'est-ce pas l'occasion de la démontrer ? — a le plus souvent raison de telles barrières. Encore la rupture formelle peut-elle, ici ou là, être évitée grâce à l'intermédiaire de la Tradition bouddhique, qui transplante et transpose plus à l'Est le langage de l'Inde.

Symboles de la Sagesse, dit M. Bonnet, c'est-à-dire expressions tangibles de la manifestation de l'Esprit, de la Puissance divine. Les différences de perspective rendent difficilement réductibles à de telles notions, les expressions symboliques de traditions qui ne personnifient qu'exceptionnellement ou secondairement les réalités métaphysiques. Si les correspondances s'établissent néanmoins — et nous espérons montrer qu'il en est bien ainsi — c'est que nous sommes en présence d'une Réalité absolue, universellement perçue, même si elle l'est selon des modalités différentes.

(1) Ed. Horvath, Roanne, 1971 Cf E.T. n° Nov.-Déc 1971.

Le souffle, l'eau, le feu.

1. L'homologation du souffle à l'Esprit est commune aux anciennes langues européennes et aux langues sémites. On rappellera en outre que *Hamsa,* le cygne, l'oie sauvage qui couve l'œuf cosmique du *Veda* est aussi un *souffle.* On pourrait, d'autre part, évoquer ici la notion upanishadique du *sutrâtma* : les mondes et les êtres sont reliés entre eux par un *fil* (*sûtra*) qui est à la fois *Atmâ* (le Soi) et *prâna* (le souffle). « Connais-tu le fil par lequel sont reliés et ce monde et l'autre monde, et tous les êtres ?... Par le souffle tous les êtres sont unis, dans le souffle tous les êtres convergent. » (*Brihadâranpaka Upanishad*).

L'espace physique originel, selon la cosmologie taoïste ancienne, se constitue par la coagulation progressive de neuf souffles (*kieou-k'i*) : « Les Neuf Souffles mystérieusement se coagulèrent et achevèrent le plan des Neuf Cieux. » (*T'ai-chang san-t'ien tcheng-fa king,* tr. Maspéro) ; encore paraissent-ils bien être la manifestation d'un unique Souffle originel, *che-k'i,* ou *yuan-k'i.*

Il est de tradition constante que le *souffle,* ou le *vent, Vâyu,* emplisse l'espace intermédiaire. C'est également le cas en Chine, où tout l'espace entre Ciel et Terre, comparé à un *soufflet,* est empli par le *souffle* producteur, *k'i.* « Dans l'espace entre Ciel et Terre, le souffle harmonieux circule librement, et les dix mille êtres se produisent. » (Ho-chang kong). « Les dix mille êtres sont portés par le *yin,* embrassés par le *yang* ; subtil, un souffle en réalise l'harmonie. » (*Tao-te king,* 42). « Dans l'immensité de l'espace, il existe un souffle, *k'i,* essentiel, primordial, qui donne naissance à tous les êtres et s'incorpore à eux. » (*Houang-ti nei-king*). « le souffle, *k'i,* harmonieux et subtil a formé les hommes. » (Lie-tseu, ch 1). L'homme est dit baigner dans le *k'i* « comme le poisson dans l'eau » (Tong Tchong-chou). « L'homme meurt lorsqu'il est privé de *k'i* comme meurt le poisson privé d'eau. » (*T'ai-yi kin-houa tsong-tche*).

Souffle créateur, le *k'i* est en effet aussi, par participation, le souffle vital, analogue en ceci au *prâna* hindou. Aussi rencontre-t-on en Chine, aussi bien que

dans le Bouddhisme tantrique, des méthodes de « contrôle du souffle » équivalant à *prânayâma*. Il est évident que la « circulation interne » du *prâna* ou du *k'i* s'applique, non pas à la « respiration grossière », mais à une « respiration subtile » dont la première n'est que l'image. « Le souffle vient du cœur. » (*T'ai-yi kin-houa tsong-tche*). La respiration rythmée, en tant qu'« ouverture et fermeture des portes célestes » (*Tao-te king*, 10), *yin* et *yang*, est le signe de l'alternance cosmique, l'homologue du Souffle créateur originel. En mode « tantrique », le *k'i* (souffle, mais aussi « esprit » et « lumière »), s'unit intérieurement au *tsing* (essence, mais aussi « force ») pour procréer l'Embryon d'Immortalité : « *Tsing* et *k'i* s'unissent et donnent naissance à l'Embryon mystérieux. » (*T'ai-si king*). La conséquence en est, dit-on dans le même ouvrage, l'ascension vers le Ciel « sur un char de nuages ».

On observera incidemment que la monture de Vâyu, le vent, est un *cheval*, symbole tout à la fois de force et de rapidité. Granet a suggéré que les huit chevaux du semi-légendaire roi Mou des Tcheou pourraient correspondre aux huit vents. *K'ien*, le principe actif, productif, agit, dit le *Chouo-koua*, « dans le cheval ». Il faut se souvenir que le cheval est en sanscrit *ashva*, le « pénétrant », et que les *Ashvin* à tête de cheval, divinités solaires et détentrices du breuvage de vie, sont fils d'un cheval et d'une jument qui incarnent respectivement le *Dharma* et la Connaissance. La « pénétration » dont il s'agit est celle de la lumière : associé au soleil, le cheval l'est aussi au *feu*. Dans d'innombrables légendes chinoises — où il se distingue souvent mal du dragon — il est l'instrument d'une quête de la Sagesse ou de l'Immortalité. Monture du Bouddha lors du « Grand Départ », il est parfois le symbole iconographique de son propre cavalier.

Avec plus de constance toutefois, c'est la *gazelle*, animal véloce, qu'on associe à *Vâyu*, ainsi qu'à la *yoginî* Vayuvegâ, « Rapide comme le vent ». Dans le tantrisme également, la gazelle correspond à l'élément air, qui est celui du « centre du cœur » (*anâhata-chakra*). Dans l'iconographie bouddhique, les gazelles

évoquent le premier sermon de Bouddha, prononcé dans le Parc aux Gazelles de Sarnath ; figurées au pied de son trône, ou de part et d'autre de la Roue de la Loi, elles évoquent la « mise en branle » de cette Roue, la révélation du *Dharma*, éternelle Loi de la libération. Et si le *Dharma* s'identifie au Bouddha (« Celui qui voit le *dhamma* me voit » *Samyutta-Nikâya*, III, 120), il ne s'identifie pas moins clairement à l'*Atmâ* : « C'est le *dhamma*, vous dis-je, qui conduit votre char ! » (*Samyutta-Nikâya*, I, 33).

2. L'influence céleste se manifeste, outre le souffle, par les *eaux supérieures* ; l'eau est d'ailleurs, en certaines allégories tantriques, une figure de *prâna*. La forme la plus évidente de l'action céleste figurée par l'eau, c'est la *pluie*, ou la *rosée*. La pluie est une émanation directe, enseigne le *Yi-king*, de *K'ien*, le principe actif, céleste. Le caractère *ling* qui, dans le *Tao-te king* (ch. 39) désigne l'influx du Ciel, se compose du caractère *wou*, expression de l'incantation rituelle (peut-être dansée), et de trois bouches ouvertes recueillant la pluie qui tombe des nuées. Selon le patriarche du Zen Houei-nêng, « la Sagesse suprême immanente à la nature propre de chacun, peut être comparée à la pluie... »

La *rosée* lunaire chinoise éclaircit la vue et nourrit les Immortels. La chute de la « rosée douce » (*Tao-te king*, 32) est le signe de l'union harmonieuse du Ciel et de la Terre. « (Aux temps anciens) le Ciel dispensait une rosée bienfaisante. » (*Li-ki*, ch. 7). « La rosée douce a le goût du miel et ne s'épand que sur le royaume en paix. » (Kouan-tseu). Elle naît spontanément de l'accord parfait joué sur les quatre cordes d'un luth.

Si l'on suit l'étymologie donnée par le *Râmâyana*, l'*apsara* (*ap*, eau + *rasa*, essence), cette gracieuse figure mythologique popularisée par les bas-reliefs d'Angkor, est un symbole des *eaux supérieures*. Leur fréquence dans les cortèges de l'iconographie bouddhique leur confère d'ailleurs un caractère *angélique* (l'exemple le plus typique est celui des fresques du *Höryûji* de Nara). L'*apsara* s'oppose, au Cambodge, à la *nagî*, divinité des eaux inférieures.

Pourtant, très exceptionnellement, le *nâga,* associé à Indra, est au Banteai Srei d'Angkor, un symbole des eaux supérieures. L'arc d'Indra, c'est, au Cambodge, *l'arc-en-ciel :* Indra dispense la pluie et la foudre, signes et moyens de l'activité céleste : l' « arc à *makara* » de l'iconographie n'est pas différent de l'arc-en-ciel. Le *makara* est parfois aussi la monture de Gangâ, le *fleuve* d'en-haut, qui s'écoule de la chevelure de Shiva. Le très riche symbolisme bouddhique de la « traversée du fleuve » nous éloignerait quelque peu de notre sujet, mais le sens de l'« autre rive » n'en est pas moins le même que celui de l'*eau courante,* si l'on en croit le patriarche Houei-nêng : « Le non-attachement est un état par-delà l'existence et la non-existence, pareil à l'eau courante sans écume ; on l'appelle : la « rive opposée » (*pâramitâ*). »

Il n'est pas jusqu'à la *mer* qui, symbole habituel de l'indistinction primordiale, ne devienne dans le Bouddhisme « étincelante » pour figurer l'Essence divine. « Le courant du fleuve Gange flotte jusqu'à la mer, glisse dans la mer, gravite vers la mer. » (*Samyutta-Nikâta,* IV, 179). « Les cours d'eau qui, dans le monde entier, se déversent dans le Grand Océan, les pluies qui y tombent du ciel, n'affectent en rien la vacuité ni la plénitude du Grand Océan. » (*Vinaya-pitaka,* II, 237). Ce qu'on peut rapproher du texte de Tchouang-tseu (ch. 12) : « Toutes les eaux confluent à la mer sans la remplir. Toutes les eaux en sortent sans la vider. » Notions qui, d'ailleurs, ne sont nullement particulières à l'Asie orientale. En mode tantrique, l'océan est *Paramâtma,* l'Esprit universel en quoi se fond la goutte d'eau de *jiva* ou *jivâtma.* Dans le *Mahâyâna,* l'Océan est le *Dharma-kâya,* le « corps d'Illumination » du Bouddha, qui se confond avec la *Bodhi,* l'Intelligence primordiale, la Sagesse essentielle. Le calme de sa surface signifie tout à la fois la vacuité (*shunyâta*) et l'Illumination. « Le *Dharma-kâya* est symbolisé... par un océan infini, calme, sans une vague, duquel s'élèvent brumes, nuages et arc-en-ciel symbolisant le *Sambogha-kâya* ; ces nuages illuminés de la gloire de l'arc-en-ciel, se condensent et retombent en pluie, symbolisant le *Nirmâna-kâya* ». (Evans-Wentz, introduction au *Bardo Thödol*). Dans

la légende même de la vie de Shâkyamuni, l'eau et le feu s'associent pour concourir à sa symbolique apothéose : « Il atteignit la région de la lumière, et n'y fut pas plus tôt, que des lueurs multicolores s'échappèrent de sa personne ; de la partie supérieure du corps jaillirent des flammes, et de la partie inférieure ruissela une pluie d'eau froide. » (*Divyâvadâna*).

3. Au *feu* sacrificiel de l'Hindouisme, le Bouddha substitue le feu intérieur, qui est à la fois connaissance pénétrante, illumination et destruction de l' « enveloppe » : « J'attise une flamme en moi... mon cœur est l'âtre, la flamme est le soi dompté. » (*Samyutta-nikâya,* I, 169). La technique tantrique tibétaine du « feu intérieur » le fait également correspondre au cœur. Et le «creuset intérieur » de l'alchimie symbolique chinoise correspond à peu près au *manipura-chakra,* que le *Yoga* place sous le signe du *feu.* Cette même terminologie alchimique identifie le souffle *k'i,* au trigramme *li* qui est soleil et feu, et le nomme « feu de l'esprit ». Le flamboiement du corps du Bouddha comme signe de l'atteinte de la suprême Sagesse a été noté plus haut. Il est confirmé par *Dîgha-Nikâya,* III, 27 : « Quand j'eus enseigné, réveillé, incité et réconforté l'assemblée en lui parlant du *dhamma,* j'entrai dans l'état du feu... Je produisis un flamme qui brûlait et fumait à la hauteur de sept palmiers... » Aussi le Bouddha est-il parfois représenté par un pilier de feu, et son nimbe est-il entouré, en d'autres images, « de flammes qui symbolisent l'irradiation de la lumière émanant de sa personne, de la sagesse illuminant le monde. » (D. Seckel).

La flamme de la connaissance et de l'Illumination est le plus souvent figurée par la *lampe* et, au Japon, par la *lanterne* de pierre. « La lampe, dit Houei-nêng, est le support de la lumière et la lumière est la manifestation de la lampe. » Cette identité, ajoute-t-il, est semblable à celle de la concentration et de la Sagesse. Et encore : « Tout comme la lampe peut disperser des ténèbres millénaires, de même une étincelle de Sagesse peut supprimer l'ignorance qui dure depuis des âges. » La « transmission de la flamme de la lampe », importante formule de l'enseignement du Zen, est celle du *Dharma,* c'est-à-dire finalement

de la Sagesse essentielle. « Prenez le Soi pour lampe, le Soi pour refuge, et pas d'autre ; prenez le *dhamma* pour lampe, le *dhamma* pour refuge, et pas d'autres...» répètent inlassablement les textes canoniques (*Dîgha-Nikâya*, II, 101).

Il ne serait certes pas inutile d'évoquer, en complément, le symbolisme du *soleil*, et nous retrouverions, ici encore, un langage universellement intelligible. Non pas, disent les écritures bouddhiques, « le soleil que tous peuvent voir, mais le Soleil que peu connaissent par l'esprit », et qui est « le Soi de tous les êtres ».

Pierre GRISON.

(*à suivre.*)

LE RETENTISSEMENT DE LA CLOCHE

A Al-Harith al-Hichâm qui lui demandait comment lui venait la révélation du Coran (*wahy*), le Prophète fit, selon un *hadîth*, la réponse suivante : « Tantôt elle me vient comme le retentissement de la cloche, *salsalat al-jaras*, et c'est pour moi la plus pénible, tantôt l'Ange (Gabriel) prend la forme humaine pour me parler et je retiens ce qu'il dit » (1).

***

Rapportant ce *hadîth* célèbre, Al-Bûnî (*Shams al ma'ârif al-kubrâ'* I p. 43, lignes 4 à 9) fait un rapprochement entre la cloche de la révélation coranique (2) et l'idéogramme de la lettre Mîm. « Le secret du Mîm, écrit-il, connote le secret du retentissement de la cloche ». Pour étayer cette assertion Al-Bûnî argue notamment de la rotondité, *tadwîr*, de Mîm. Etant la seule partie

(1) On notera que Mohammed présente expressément la révélation du Coran en rapport avec la modalité sonore tout comme le fait la tradition hindoue pour le Véda qu'elle considère comme une « audition », *shruti*. Une haute autorité hindoue, S.S. le Jagadguru de Kanchi a pu écrire des Véda qu'il « n'a jamais été prévu qu'ils devaient être mis par écrit et lus. Ils doivent être entendus de la bouche d'un maître et répétés après lui. L'ancien tamil classique les nomme « un livre non écrit »... Ils sont ce qui est entendu, d'où le nom de *shruti* » (*The Call of Jagadguru*. Madras 1958, p. 104). Bien que le Coran ait été conservé par écrit du vivant même du Prophète, ces lignes peuvent lui être appliquées comme suggestives de la qualité de *shruti* (entendue alors comme désignant l'écrit d'inspiration directe, par opposition à la *smriti*, formulation plus élaborée et explicite) qu'il comporte essentiellement en tant que Livre sacré.

(2) On ne peut parler de cloche « islamique » car l'Islâm ignore la cloche qui, selon un *hadîth*, fait fuir les Anges, non plus que de cloche « mohammedienne » car elle est un attribut de l'Ange Gabriel (*Jibrâ'îl*), le Seigneur de la Révélation et du Message.

arrondie de l'idéogramme, la « tête » de Mîm est la seule à pouvoir s'identifier à la cloche ; quant à la « queue », elle est susceptible d'une double interprétation suivant qu'on la considère en mode passif ou actif.

En mode passif, la queue de Mîm est la corde pendante qui relie la cloche (céleste, tant par la nature des influences qu'elle véhicule que par sa position élevée), à la main (terrestre) qui la fait sonner. Ce mode est celui de la cloche chrétienne (3) caractérisée par un dynamisme ascensionnel : à l'impulsion de la main vers la terre répondant l'attraction de la cloche vers le Ciel. Or, l'attraction doit l'emporter sur l'impulsion en vertu de l'incommensurable inégalité des influences en jeu. La cloche sonne pour chaque homme. Celui qui l'entend, elle l'élève et l'enlève de ce monde-ci pour une « union » à Dieu qui est l'aboutissement de la prière (4).

En mode actif, la queue de Mîm est la vibration sonore descendant de la cloche du Verbe en direction de l'être missionné, réceptacle humain providentiellement disposé pour contenir le dépôt sacré du Livre. Cette vibration de Dieu dans son Envoyé est comme un courant subtil qui, à chaque connexion de la Source divine et du réceptacle humain, produit le choc sonore du Message. Ce mode est celui de la cloche coranique. A chaque « précipitation » Mohammed fut pénétré de la Parole du Coran ; il l'éprouva comme un transvasement d'influence spirituelle de la voûte con-

***

(3) La cloche de la révélation coranique, par contre, n'a pas de corde. Dans l'économie de la « descente » du Coran, le Prophète n'eut qu'un rôle passif conforme à sa nature virginale et réceptrice.

(4) A cette définition de la prière comme « union », l'arabe prête l'autorité de l'herméneutique puisque, sous la quasi identité des termes : *salâ* (racine Sâd-Lâm-Wâw) « prière » et *sila* racine Wâw-Sâd-Lâm) « union », se confrontent en réalité deux racines différentes. Si la prière est « union » (cf. Cheikh Al-'Alawî, *Kitâb al-Minah al-quddûsiyyah*, p. 107), la phase complémentaire de « séparation » est, pour le musulman, l'ablution rituelle qui précède la prière et constitue la coupure avec le monde profane.

cave de la cloche céleste à la coupe convexe de son oreille (5).

Cette descente céleste à partir de la cloche n'est pas exclusive à l'Islâm, on la rencontre maintes fois exprimée dans la littérature chrétienne. Ainsi, pour Durand de Mende (*Rational des divins offices*), « le battant qui frappe au dedans et des deux côtés (de la cloche) pour produire les sons, figure la langue savante du docteur qui fait résonner à la fois les deux Testaments ». Pour l'auteur anonyme de l'*Essai sur le symbolisme de la cloche* « la corde, en descendant du bois de la cloche jusque dans la main (de celui qui sonne)... exprime à sa manière que la doctrine des Saintes Ecritures, qui prend sa source au mystère de la croix, doit fidèlement se traduire dans les œuvres du prêtre ». Ces citations sont cependant loin d'avoir la force visionnaire du passage ci-après tiré du traité copte-arabe sur les *Mystères des lettres grecques* où l'auteur établit un véritable schéma avatârique sur l'idéogramme de la lettre Rô : «... le cercle placé à la partie supérieure de cette lettre symbolise le ciel... la ligne qui s'en détache vers le bas... marque la descente du ciel de Dieu le Verbe, à l'instar du rayon lumineux éclairant le monde.... Par ce rayon de la descente du Verbe le monde entier a été éclairé d'une lumière spirituelle » (pp : 88-91 et 96-97) (6).

(5) S'agissant d'un fait d'ordre sonore, la réception de la Parole révélée est une audition et l'oreille ainsi sollicitée par le Ciel est celle de Mohammed. C'est la lettre Wâw qui symbolise l'oreille dont elle reproduit le contour extérieur ainsi que l'enroulement interne.

(6) *Les mystères des lettres grecques*. trad. par Hebbelynck. Louvain-Paris 1902. Cette « explication » de la lettre Rô, d'un graphisme presque identique au Mîm arabe, complète, *mutatis mutandis*, les lignes succinctes d'Al-Bûnî. Elle est également à rapprocher de celles proposées par les Kabbalistes pour la lettre hébraïque Mem. Par exemple, « le fait que la lettre Mem soit ouverte vers le bas indique que l'influence descend jusque dans l'Abîme pour dompter celui-ci et empêcher que ses eaux ne remontent et ne submergent la terre » (Knorr de Rosenroth, *Kabbala denudata*. Sulzbach, 1677-1684, I. 503). Cette explication paraît fondée sur une propriété de la lettre Mem que le Sefer Yesira mentionne en disant que Mem « semble se coucher vers le bas ». Le commentaire de Sa'adyâ ajoute que « la forme du Mem est comme la forme de l'eau qui descend vers le bas ». (Commentaire de Sa'âdyâ sur S.Y. trad. Mayer Lambert. Paris 1891).

Comparativement parlant, le symbolisme chrétien de la cloche est axé sur le dynamisme ascendant de l'homme pour qui la corde est l'instrument d'élévation vers Dieu. L'action est du côté de l'homme accomplissant sa « sortie » de la sphère du « devenir ». Le symbolisme islamique — dépouillé jusqu'à l'abstraction — est axé sur le dynamisme descendant de Dieu « quintessencié » dans une fulguration. Durant celle-ci la commotion du « Messager » (Mohammed) a voilé la communication du « Message ». L'action est du côté de Dieu transfusant le contenu sonore du Message.

***

On pourrait encore schématiser les deux « rythmes » spirituels comme suit :

Pour le chrétien l'appel à la prière, au moyen de la cloche, se fait du bas du clocher. Le fidèle est attiré vers le haut pour se rapprocher du ciel dont l'image sonore lui est transmise par la cloche, écho inarticulé de la parole évangélique de Jésus. La cloche, en haut du clocher, « matérialise » le Christ.

Pour le musulman l'appel à la prière, par le muezzin, se fait du haut du minaret. Prérogative du Prophète, l'audition de la cloche ne saurait être universalisée à la masse des croyants. La voix du muezzin lui est substituée. La descente de cette voix, moulée dans la matière coranique, reproduit quotidiennement en chaque croyant une sorte de racourci symbolique de la révélation mohammedienne. Le muezzin « matérialise » le Livre. Clocher et minaret se définissent comme les projections concrètes des Révélations christique et mohammédienne ; situées toutes deux dans la verticale elles se développent respectivement en hauteur — d'où le clocher — et en profondeur, comme un puits mais creusé depuis le ciel — d'où le minaret (7).

***

(7) Le symbolisme de la cloche chrétienne peut être valablement mis en parallèle avec celui de la cloche bouddhique : « Le son des cloches chrétiennes attire l'homme vers le haut et l'enlève du monde mais le son lourd et profond de la cloche bouddhique nous laisse immobile, elle nous fait descendre en nous-mêmes, en notre centre suprapersonnel. Il y a là une confrontation instructive entre deux « rythmes spirituels », laquelle n'a toutefois rien d'irréductible : d'un côté l'« élévation dynamique », la sublimation du « devenir » et de l'autre la « profondeur statique », l'essence de l' « être ». (F. Schuon, *Images de l'esprit* Paris 1961, p. 101).

Corde et vibration convergent dans l'organe de la parole (8), la langue, qui, à l'instar de Mîm dont la queue semble être une partie déroulée de la tête, sort de la bouche de l'Onomaturge pour figurer la Parole sacrée. Corde et vibration correspondent aux deux états de la langue, tour à tour passive et active, muette et parlante, et cette ambivalence va de pair avec celle de la parole, tour à tour créatrice et destructrice.

Le symbole de ce double pouvoir du Verbe est généralement une arme à double tranchant. La description par excellence de ce pouvoir sous forme d'une épée (9)

(8) Dans un contexte voisin on lit dans l'*Aitareya Aranyaka* (II.I.6) que « la parole est la corde et les noms les nœuds par lesquels tous les êtres sont liés ». Le nœud combine l'image de la corde et de l'idéogramme. Les lettres sont, sous leur forme graphique, présentées parfois comme les vestiges d'une série de signes noués auxquels elles se seraient anciennement substituées. L'écriture actuelle serait la reproduction d'un système de symboles en forme de nœuds disparu depuis longtemps. S. Gandz, *The knot in Hebrew literature or from the knot to the alphabet*, art. in Isis Mai 1930, a pu écrire : « It is worthy to note that the letters are called in Hebrew *oth* « a sign, symbol » and that the same word is used of the knot symbols of the phylacteries ». Cf. Deut. VI.8 : *Et tu les attacheras* (les paroles du *shema'*) *comme signe* (*oth*) *sur ta main et elles serviront de phylactères entre tes yeux*... C'est ainsi que dans un MS. de commentaires kabbalistiques sur la liturgie dépendant de l'école de Gérone, les nœuds des phylactères de la tête et du bras sont interprétés d'après leur facture : il est dit que celui de la tête est fait comme la lettre Daleth et celui du bras comme la lettre Yod. Bien entendu la spéculation ne s'arrête pas là et utilise ensuite les valeurs respectives de ces lettres pour étayer des correspondances séfirotiques. Mais nous n'avons à considérer ici que l'analogie des nœuds avec les lettres. Cf G. Vajda. *Commentaire d'Ezra de Gérone sur le Cantique des Cantiques*, pp. 434 et 447 note 39 qui se réfère au mémoire malheureusement inédit de Madame Séd-Rajna. *Le MS hébreu 596 de la Bibliothèque Nationale de Paris, document pour l'étude des commentaires kabbalistiques sur la liturgie.*

(9) Que l'épée ne doive alors être considérée que d'un point de vue exclusivement symbolique cela résulte notamment du fait que dans les quelques cas concrets où elle comporte ce sens elle a manifestement perdu tous les caractères d'une arme, étant faite de bois, comme c'est le cas pour l'épée du *khatib* (prédicateur musulman) ou du brahmane sacrificateur. Dans la tradition hindoue l'épée est traditionnellement présentée comme dérivée de l'éclair-archétype, *vajra*. Selon le *Shatapatha-*

est celle des deux passage de l'Apocalypse de Saint Jean : « Il avait en sa main droite sept étoiles et de sa bouche sortait une épée à deux tranchants et bien affilée (I. 16)... Et il sortait de sa bouche une épée tranchante des deux côtés pour frapper les nations... (XIX.15) ». L'être ainsi décrit par la vision est le Messie, c'est-à-dire une manifestation du Verbe.

***

Nous ne nous sommes écartés qu'en apparence de notre sujet, car l'épée, nous l'avons vu, n'est qu'une objectivation de la foudre. Or le son de la cloche est traditionnellement lié à celui du tonnerre ; c'est ce que rappelle, par exemple, du point de vue juif, Josèphe (*Antiquités judaïques,* Livre III) à propos des clochettes qui ornent le vêtement sacerdotal du Souverain Pontife. De même, les rites chrétiens de bénédiction de la cloche sont expressément destinés à lui donner pouvoir de détruire ou de contrebalancer les influences errantes des vents, nuages ,grêle, tempête, foudre...

Quant à la cloche de la révélation coranique, l'évocation à son sujet de l'épée apocalyptique se trouve justifiée par le fait que les effets du retentissement de la cloche en Mohammed sont comparables aux phénomènes apocalyptiques décrits dans les sourates XVIII, LXXXI et LXXXIV par lesquelles la Révélation du Coran a commencé. Le bouleversement du monde lors de l'Apocalypse est symboliquement analogue à celui de Mohammed entendant le son de la cloche (10).

brâhmana (1.2.4) elle constitue l'un des quatre quarts de la foudre d'Indra Cf. Coomaraswamy, *Le symbolisme de l'épée,* art. in E.T. Janvier 1938.

D'un autre point de vue, l'épée et le nœud sont complémentaires l'un de l'autre si on considère que l'épée, comme toute pointe, comporte une fonction de dissolution, ou de dénouement, par rapport à celle de coagulation ou de ligature que comporte le nœud. Epée et nœud se trouvent associés dans le thème du « nœud gordien » dont le dénouement, on le sait, fut obtenu par Alexandre par le tranchant de l'épée, c'est-à-dire par la force et non par l'art.

(10) Rappelons que le mot grec *apokalupsis* signifie révélation.

Il s'agit dans les deux cas d'une déflagration de la Puissance cosmique (11). C'est à ce titre que le Prophète a pu dire qu'elle était très pénible pour lui (12). Par ailleurs la révélation implique une réaction de principe à l'encontre des Ecritures sacrées antérieures. Cette réaction intime est suggérée au moyen d'images apocalyptiques : ténèbres, feu, pluies diluviennes, ciel qui se fend... (13). Tous ces phénomènes, virtuellement contenus dans le son de la cloche, doivent être compris comme une manifestation universalisée des épreuves, tourments, terreurs et souffrances que le Prophète éprouva, individuellement, dès les premiers signes de sa mission et tout au long de celle-ci, depuis le rejet des formes traditionnelles préexistantes — phase négativement nuancée mais qui suppose dans tous les cas une scission dramatique avec le passé (14) — jusqu'à

(11) Cf. le § intitulé *Salsalat al-jaras* qui constitue le § 32 de la première partie du célèbre traité de Jîlî : *Al-Insân al-kâmil ;* notamment : « le retentissement de la cloche est un effort de dévoilement de l'attribut de la Toute-Puissance... » ; le retentissement de la cloche, ajoute-t-il, « aplanit les montagnes par la crainte (de la Toute-Puissance) et soumet hommes et génies (les deux pesants) par Sa force... ».

(12) Jîlî assimile le retentissement de la cloche au « bruit des réalités s'entrechoquant... » ; c'est ce qui explique que l'Envoyé soit plongé dans une « très grande crainte révérentielle » qui lui enlève l'audace de pénétrer en la Présence de Dieu.

Il convient de préciser cependant qu'il s'agit d'un son subtil, non audible, auquel pourrait être appliqué le qualificatif donné dans l'Inde au Son primordial Om, ou Son absolu, *shabdabrahman,* à savoir *anâhata,* (son) « non frappé » (contre les organes de la voix).

(13) L'ambiance de tout le § de Jîlî est celle d'une fin de monde qu'il décrit à coups de citations prises dans les sourates apocalyptiques. Par exemple : « Qu'en est-il du ciel ? *il se déchire* (84)... de la terre ? *elle est nivelée, elle rejette ce qui est en elle et elle se vide...* du soleil ? *il est obscurci* (81)... de l'étoile ? *elle est ternie...* des montagnes ? *elles se déplacent...* ».

(14) A cette époque une telle scission devait communiquer à l'individu qui l'opérait un sentiment de perdition totale, il devait se sentir brutalement précipité dans le vide sans le soutien du fil conducteur et protecteur des prédécesseurs et des précédents. Une telle scission équivalait dans la plupart des cas à une excommunication volontaire et à un suicide social qui s'achevait dans le bannissement, la mort ou la folie. Elle contenait en puissance toutes les hétérodoxies. Dans le cas « extraordinaire » d'un Prophète, source d'orthodoxie, la phase initiale ne pouvait apparaître différemment de celle du vulgaire aventurier tant que la communauté dont il s'était séparé ne recon-

la substitution d'une Révélation nouvelle — phase positive, pour ne pas dire créatrice (15) tout aussi cruelle (16) tant par les difficultés des communications célestes, imprévues, décousues, restreintes, fugaces et irrégulières, que par les scrupules dévorants de légitimité, d'orthodoxie qu'elle devait comporter (17). On peut imaginer, notamment, que la question de savoir s'il n'était pas le jouet de Satan — en d'autres termes s'il ne commettait pas de péché contre l'esprit — a dû littéralement torturer le Prophète même longtemps après la réception des premières sourates.

L'intelligence et la sensibilité mises à vif par les situations ainsi créées au fur et à mesure du développement de la Révélation, tenu en alerte continuelle dans l'attente des communications, redoutant d'abord leur tarissement (il y eut une longue interruption, *fatra*, qui plongea Mohammed dans le désespoir), bouleversé ensuite par leur contenu, partagé entre l'exaltation de l'audition et l'angoisse du silence du Ciel, le Prophète a subi une épreuve à laquelle nulle autre, sur terre, ne peut être comparée.

Cette sublimation de la Révélation à l'échelle d'une fin de monde tient à l'impossibilité et à l'inaptitude du langage humain à décrire l'indicible et l'inexprimable contenus en tout mystère. Elle correspond aussi à une intention d'expression par paraboles ou par analogie. Ainsi le nivellement de la terre est une façon d'indiquer l'indifférenciation nécessaire des formes traditionnelles rejetées. Pour recevoir la nouvelle forme révélée le réceptacle soumis à la pression (*haraj*, Coran VII. 2) insupportable des influences célestes, aurait éclaté s'il ne s'était préalablement vidé et purifié de tout contenu antérieur : superstitions et autres résidus de traditions mortes. Ayant fait table rase en lui-même — comme il sera fait sur terre lors de la fin de ce monde — le Prophète est le terrain élu et béni sur lequel une Ecriture a pu se fixer et une Tradition fleurir.

Cette épreuve du Ciel, dont il a mystérieusement eu l'expérience intérieure, Mohammed l'a ressentie intensément comme une apocalypse individuelle. Accablé sous le « poids » (*wizr*. Coran. XCIV. 2) du Verbe, il a revécu personnellement et isolément — et de façon répétée à chaque révélation d'une partie du Coran — l'épreuve dernière promise une seule fois à tous, à la fin de ce monde (18).

***

naissait pas sa mission. On sait les tribulations et difficultés que le Prophète dut surmonter pour s'imposer à ses compatriotes Qoraïchî.

(15) Rappelons que Révélation et Création, toutes deux œuvres du Verbe, présentent des analogies profondes. On a vu que l'interprétation du retentissement de la cloche est conforme à la théorie de la primordialité du son ; la tradition chrétienne l'a conçue plutôt comme la théorie de la « création *par* le son », c'est-à-dire la Parole divine « par laquelle toutes choses ont été faites ».

(16) Voici, entre autres, deux témoignages recueillis par Ibn Hanbal de la souffrance du Prophète : « Quand Mohammed recevait une révélation cela lui causait une si vive souffrance que nous pouvions nous en rendre compte... il commençait à se couvrir la tête avec sa chemise en proie à une vive souffrance... I.,464) ». « Sur l'autorité de 'Abd Allâh b.'Omar : je demandai au Prophète : Percevez-vous la révélation ? Il répondit : « Oui, j'entends des sons comme du métal qu'on bat. Ensuite j'écoute et souvent je pense mourir (de douleur)... (II.222) ».

(17) On peut méditer notamment le fait que certaines parties de la Révélation furent « abrogées » (d'où la théorie de l'abrogeant et de l'abrogé : *nâsikh et mansûkh*) après coup par des révélations ultérieures ce qui suppose pour le moins une grave tension intérieure.

(18) Al-Bûni rapproche les effets du retentissement de la cloche et des attributs d'Isrâfîl, l'Ange du Jugement dernier. On peut inférer d'un tel rapprochement une relation entre les Archanges Jibrâ'îl (Seigneur de la Révélation) et Isrâfîl (Seigneur de la Trompette) et, par voie de conséquence, une analogie entre révélation (sur le plan microcosmique) et apocalypse (sur le plan macrocosmique).

En mettant en parallèle les deux attributs angéliques, la cloche et la trompette, ce rapprochement suggère qu'il peut en exister d'autres du strict point de vue instrumental. Nous ne mentionnerons que le plus remarquable, celui qui unit la cloche et le tambour et qui veut qu'au son de la voûte de métal réponde la vibration grave de la surface horizontale de peau. Le tambour dont il s'agit est celui de Shiva. Symbole du Verbe, comme la cloche, ce tambour est la source de tous les sons (dont l'alphabet sanscrit est le seul répertoire complet) que Natarâja (le Roi de la Danse = Shiva) produisit au cours de sa danse cosmogonique sous la forme de 14 *sûtra* (appelés *Shivasûtra* ou *Maheshvarasûtra*) dont la codification remonterait à Pânini qui en aurait eu la révélation.

Tout comme la cloche implique la corde, la descente implique l'ascension. C'est comme instrument d'ascension que la corde, *habl*, figure dans un *hadîth* rapporté par Muslîm. L'épisode est le suivant : un homme vint raconter un songe au Prophète ; il avait vu une nuée d'où pleuvaient la graisse et le miel sur les croyants. une corde pendait jusqu'à terre, Mohammed la saisissait et était ravi au ciel ainsi qu'un second puis un troisième homme. Abû Bakr, présent, interpréta le songe : la nuée était la Nuée de l'Islâm, la graisse et le miel la douceur et l'onction du Coran, la corde la Vérité détenue par Mohammed par laquelle Dieu élève qui la saisit.

Tenant pour acquise la descente solitaire du Coran en Mohammed, ce songe caractérise un stade ultérieur de développement de l'Islâm puisqu'il décrit déjà les effets de la diffusion de la Parole de Dieu tant sur les plus proches Compagnons du Prophète que sur une communauté. Les faits qu'il relate constituent une phase complémentaire à celle de la descente du Coran en ce sens que la « queue » — le vecteur vertical — n'est plus activée dans le sens descendant de la révélation mais dans le sens ascendant de l'assomption. Par un trait caractéristique, la queue conserve dans les deux cas un rôle éminemment actif, la vibration sonore du Coran se matérialisant, en s'inversant, en une corde ascensionnelle à l'aide de laquelle Dieu élève à lui les meilleurs — les trois hommes pouvant désigner Mohammed et les deux premiers Khalifes : Abû Bakr et 'Omar.

Cet épisode ne se borne pas, cependant, à présenter un processus symétriquement opposé à celui de la révélation, il le contient et l'implique, en le généralisant, dans la mention de la pluie de graisse et de miel tombant de la Nuée. Dans un contexte de tradition triomphante la Parole se trouve ici « exotérisée » en une manifestation sensible (la pluie de graisse, de miel) sur le plan des charismes dont Elle est le véhicule par excellence. La Nuée elle-même constitue une amplification de la cloche : la cloche était la « bouche » de Dieu, la Nuée est Son « corps ».

En arabe, la lettre Alif est naturellement le signe graphique de cette ascension. Le symbolisme de Mîm et Alif s'exerce en direction contraire : tout comme

Mîm illustre la chute vers l'Abîme, Alif illustre la « chute vers le Ciel ». Du point de vue de la prophétologie islamique, Mîm, polarisé par la révélation du Coran, se rapporte à la « Nuit du Décret divin », *lailatu'l-qadr, dans* laquelle (le Livre) est descendu ; Alif, polarisé par l'ascension du Prophète, se rapporte à la nuit du *mi'râj, durant* laquelle Mohammed est monté au Ciel sur Burâq, guidé par l'Archange Gabriel.

On peut dire que l'ascension du Prophète *démontre* la nature divine de la Révélation descendue en lui ; logiquement, en effet, la Révélation vient de Dieu, ou du Ciel, *puisque* le Prophète est capable de monter vers Lui. Généralement, cependant, cette corrélation descente-ascension est exprimée du point de vue inverse comme c'est le cas dans cette phrase prégnante de l'Evangile de Saint Jean : *Nul ne remonte au Ciel s'il n'est descendu du Ciel* (III.13) qu'on retrouve dans le traité sur les *Mystères des lettres grecques* où la ligne verticale de la lettre Phi est prise comme symbole de l'ascension du Christ vers les cieux, « car celui qui est descendu dans les profondeurs de la terre (cf. lettre Rô) est aussi remonté au ciel des cieux » (19).

***

Dans les pages qui précèdent le son de la cloche a été considéré, en ses implications symboliques, davantage en tant que catalyseur d'influences célestes qu'en tant que fait sonore (20). A cet égard la com-

---

(19) Rapportons encore ces lignes de Festugière (*Hermétisme et mystique païenne*, pp. 292-4) à propos de la descente et de la remontée de l'âme des *novi viri* exposée par Arnobe : « Il est clair que si l'âme remonte c'est qu'elle est d'abord descendue. *L'anodos* répond à une *kathodos*. L'âme ne peut devenir divine, elle l'est déjà. Elle ne peut subir la mort elle est naturellement immortelle. »

(20) Le son de la cloche comme tel intervient évidemment dans divers contextes traditionnels. Par exemple dans le *Vaikhânasasmârta sûtra* (V. 1) il est indiqué que le moribond entend un son de cloche qui diminue graduellement et cesse au moment du trépas. Dans le canon pali le son de la cloche est assimilé aux voix des divinités : « la voix des Dévas et *yaksas* est dite semblable au son d'une cloche d'or » (*Digha* I.152). Le son de la cloche est encore lié à certaines postures et pratiques tantriques (*Mahânirvâna Tantra*, V. 146).

paraison de la cloche de la révélation coranique et de la cloche chrétienne est révélatrice parce qu'elle met en évidence deux « rythmes » spirituels complémentaires. Cependant l'importance de la *salsalat al-jaras* apparaît surtout dans le contexte de la Révélation du Coran. Le *hadîth* qui en fait état constitue pratiquement la seule confidence du Prophète sur le secret des communications célestes et sur leur fonctionnement ; c'est dire l'intérêt de cette unique lumière projetée sur l'événement le plus obscur — mais essentiel — de la vie missionnée de Mohammed (21).

Jean CANTEINS.

(21) Mohammed étant le prototype du spirituel musulman, on pourrait se demander si l'audition de la cloche, évidemment dépouillée de son contexte prophétique, n'a pas trouvé place parmi les manifestations extatiques des soufis.. Sans qu'il soit possible d'insister à ce sujet, signalons cependant le *Dabistân*, traité persan attribué à Mûbad Shâh (trad. angl. de Shea et Troyer, sous le titre *The Dabistân or school of manners*, 3 vol. 1843-45), comme le seul texte, à notre connaissance, à suggérer une relation entre la *salsalat al-jaras* et une pratique de méditation sur le « son absolu », *sawt mutlak* (I.81). L'actualisation de « sons mystiques » divers, à l'instar des « techniques » hindoues, est, par contre, relativement mieux connue (cf. Ibn Atâ' Allâh, *Miftâh al-falâh*, p. 4, pour ne mentionner que l'exemple le plus couramment cité).

LES LIVRES

LOUIS CHARPENTIER : *Les Mystères templiers* (Robert Lafont, Paris). — Les ouvrages sur les Templiers se multiplient depuis quelque temps d'une façon inquiétante. Un goût assez irraisonné du lecteur pour le « mystère » y est souvent exploité à des fins commerciales, mais les travaux les moins sérieux en apparence peuvent servir de points de départ à d'utiles réflexions. On peut estimer, que le livre de M. Louis Charpentier, « Les Mystères templiers », est dû avant tout à une imagination trop fertile ; il soulève néanmoins des problèmes dignes d'intérêt, même s'il n'est pas en mesure de les résoudre.

En ce qui concerne les origines de l'Ordre, M. Charpentier insiste plus particulièrement sur le fait qu'il a pris naissance en Champagne, à Payns et à Troyes, et à proximité de Clervaux. Le berceau du Temple et la forteresse secrète auraient été la forêt d'Orient, forêt entourée d'une triple ceinture de granges, de commanderies et de boylies qui n'est pas sans évoquer la triple enceinte druidique.

L'auteur estime que la date de naissance réelle de l'organisation est très antérieure à celle de sa fondation historique par les neuf chevaliers ayant passé neuf ans en Palestine, et à celle de l'établissement de sa règle par Saint Bernard lors du concile de Troyes. Il est certain que les « Gardiens de la Terre Sainte » ont toujours existé, mais, en fait, il semble bien, pourtant, que le Temple sous sa forme ordinairement connue soit bien apparu à cette époque — entre 1118 et 1128 — et que le transmetteur ait été Saint Bernard lui-même, ainsi que le proclame le frère Amaury dans sa défense en forme de prière.

Mais M. Charpentier n'envisage pas seulement une lointaine origine bénédictine ; il fait encore allusion au recueil d'un héritage druidique, par l'intermédiaire de Saint Malachie, auteur présumé de la prophétie dite « des Papes », et confident de l'abbé de Clervaux. Ceci est intéressant, mais demeure une hypothèse hasardeuse, car Saint Bernard a pu se trouver au-dessus des diverses formes traditionnelles et en admettre les modes d'expression particuliers, il n'en est pas moins demeuré chrétien ; de sorte que, même si, comme cela est probable, des éléments druidiques ont été introduits dans le Temple, il est très exagéré de prétendre que Saint Bernard a tenu « essentiellement à rattacher la nouvelle chevalerie à la tradition celtique ».

Par contre, l'auteur a tendance à minimiser les apports d'origine islamique ; il est possible que ces derniers ne se soient manifestés qu'assez longtemps après la formation de l'Ordre. Remarquons toutefois à ce propos que les Templiers ont pu avoir des précurseurs parmi ces milliers de chevaliers qui allèrent lutter contre les Maures en Espagne. Cette croisade, qui dura pendant tout le XIe siècle, fut surtout organisée par Cluny, et les Bourguignons y furent les plus nombreux : deux d'entre eux devinrent à cette époque respectivement roi de Castille et roi du Portugal. On peut se demander si les chevaliers de retour d'Espagne n'ont pas ramenés avec eux en Bourgogne, en même temps que les bases de l'Ordre du Temple, l'élément islamique qui paraît y figurer. Cette conjecture a l'avantage d'expliquer pourquoi l'organisation dont Hugues de Payns prit la tête semble avoir été préparée de longue main. Ce qui lui donne une certaine consistance, c'est que plusieurs ordres apparentés à celui du Temple ont été fondées en Espagne peu après celui-ci : l'ordre de Calatrava en 1158, celui d'Alcantara en 1166, celui de Saint-Jacques-de-l'Epée ; quant à l'ordre de N.D. de la Merci, Saint-Pierre-Nolasque, Saint-Raymond-de-Pegnafort et Jacques-d'Aragon en jetèrent les bases en 1218, soit juste cent après l'arrivée des neuf chevaliers à Jérusalem.

Quels furent les buts réels de l'ordre du Temple ? Sur ce point, M. Charpentier se livre à des suppositions assez invraisemblables : il se serait agi de découvrir l'Arche d'Alliance et les Tables de la Loi, ce qui va manifestement à l'encontre de l'Ecriture sainte (*Deuxième Livre des Maccabées*, II, 4 à 8), selon laquelle Jerémie a fait murer l'Arche, le Tabernacle, et l'Autel des parfums dans une caverne du mont Nebo, en un lieu qui doit demeurer inconnu « jusqu'à ce que Dieu rassemble son peuple et lui fasse miséricorde ». L'auteur semble d'ailleurs voir dans les Tables de la Loi une sorte de document secret, de formulaire magique dont la possession devait permettre de susciter de brillantes civilisations, ce que, inutile de le préciser, elles n'étaient en aucune façon.

Plus intéressants sont les rapports que M. Charpentier croit déceler entre les Templiers et les confréries de constructeurs (les Enfants de Salomon, devenus plus tard les Compagnons du Devoir, qui auraient tenu leur « trait » des moines de Citeaux) ; parmi les « frères de métier », beaucoup avaient sans doute reçu une initiation artisanale. L'auteur signale encore à ce sujet que des maçons dont la fraternité, filiale de l'ordre de Saint-Benoît, était spécialisée dans l'édification des ponts, portaient le nom de frères-pontifes. Or, chez les Templiers, qui furent également des bâtisseurs de ponts, le grand Maître avait pour bâton de commandement un abacus de magister de construction. Toutefois, le rôle attribué ici à l'Ordre dans la diffusion quasi-merveilleuse de l'art ogival paraît excessif.

M. Charpentier fait une remarque curieuse au sujet de nombreux lieux-dits dont le nom est apparenté à celui de *L'épine* sur les terres des Templiers. Il est possible que l'aubépine au symbolisme ambivalent — qui est l'une de formes de la « rose » — ait joué un rôle important dans le langage de l'Ordre du Temple : le célèbre sanctuaire champenois de N.D. de l'Epine serait l'une de ses manifestations posthumes par l'intermédiaire des Enfants de Salomon.

Après avoir avancé une hypothèse sans grand fondement selon laquelle les Templiers seraient allés chercher de l'argent en Amérique, l'auteur aborde la question de l'abolition de l'Ordre ; il n'apporte à ce sujet que peu d'éléments nouveaux ; ses arguments destinés à défendre les Templiers sont faibles et discutables, et vont même parfois à l'encontre du but recherché. Ne va-t-il pas jusqu'à prétendre que, pour eux, le crucifié n'aurait pas été le Christ, opinion paradoxale qui ne tient pas devant la constatation qu'ils sont toujours demeurés fidèles à la messe et au sacrement de l'Eucharistie. Il suppose encore que des infiltrations albigeoises se sont produites au sein des commanderies, ce qui est vraiment faire bon marché de l'action déterminante de Nogaret, « patarin et fils de patarin » dans l'attaque menée contre l'Ordre.

Quant aux survivances possibles, M. Charpentier ne nous apprend pas non plus grand'chose de nouveau. Il reprend la thèse de Piobb, d'après laquelle les Centuries attribuées à Nostradamus seraient en réalité un écrit templier donnant des directives voilées à des héritiers futurs. Cela n'est pas très convaincant, mais, ce qui est certain, c'est que bien des chevaliers échappèrent à la condamnation qui les frappait, non seulement au Portugal et en Espagne, où ils entrèrent dans l'Ordre du Christ, dans l'Ordre de Calatrava et dans celui de Saint-Jacques-de-l'Epée, mais même en France. Que les organisations artisanales qu'ils avaient protégées en aient reçu une partie, recueillant par la même occasion un aspect de leur héritage, est probable ; et quoi qu'en pense l'auteur, il semble que les Templiers réfugiés en Ecosse aient joué un rôle important au sein de la Maçonnerie. Mais c'est dans les « filiales » du Temple — auxquelles M. Charpentier ne fait pas allusion — que l'esprit de l'Ordre a pu se maintenir de la façon la plus profonde. Et, s'il est assuré que l'organisation des Fidèles d'Amour était l'une d'entre elles, elle n'était pas la seule.

En revanche, la survie secrète de l'Ordre en Occident sous une forme inaltérée est assez douteuse. L'allusion à une Jeanne-d'Arc templière, par exemple, prête volontiers à sourire, car il est clair que l'initiation chevaleresque ne pouvait être qu'exclusivement masculine. Mais il a fort bien pu exister, entre le XIe et le XIIIe siècle, une forme initiatique purement féminine ayant poursuivi son développement parallèlement à celui de la Chevalerie.

Quant au trésor des Templiers, dont M. Charpentier pense qu'il demeure caché sous les étangs de la forêt d'Orient, et dont il reconnaît finalement, qu'il ne pourrait bien être rien d'autre que le Graal, sous quelque forme que celui-ci se présente, n'aurait-il pas été plutôt transporté dans le royaume du Prêtre Jean, ou dans quelque centre plus secret encore afin d'y être gardé, comme l'Arche, « jusqu'à ce que Dieu rassemble son peuple, et lui fasse miséricorde » ?

J.-L. GRISON.

Alain Daniélou : *Histoire de l'Inde* (Ed. Fayard). Ce qui frappe tout d'abord c'est l'excellente présentation de ce livre, bien relié (chose utile pour un ouvrage destiné à être souvent consulté) et d'une lecture très facile, grâce à la bonne typographie du texte, et aussi à la clarté du style de l'auteur. De plus, il s'agit bien d'une histoire générale, qui se déroule depuis les très lointaines origines préhistoriques de l'Inde jusqu'à l'arrivée au pouvoir de Mme Indira Gandhi.

Alain Daniélou était qualifié pour ce travail par sa profonde connaissance de l'Inde, où il a séjourné pendant plus de vingt ans, étudiant notamment le sanscrit à Bénarès, ainsi que la philosophie et la musique dans les écoles d'enseignement traditionnel. L'œuvre capitale de M. Daniélou est surtout consacrée à la musique, mais il a écrit également un livre sur le Yoga « Méthode de réintégration », ainsi que plusieurs autres sur la tradition hindoue, notamment « Les quatre sens de la Vie ».

Il n'est pas possible, et d'ailleurs pas utile, de résumer un traité d'histoire générale ; je me contenterai seulement de soulever quelques remarques, voire même de formuler certaines réserves, ceci à l'intention des lecteurs qui voudraient étudier sérieusement cette question.

Ce qu'on peut déjà regretter, c'est que l'auteur n'ait pas situé l'histoire de l'Inde dans le cadre de l'histoire générale de la présente humanité. Je vais donc le faire à sa place. Tout d'abord, voici, par exemple, ce que l'on peut lire page 13 : « Des fouilles peu nombreuses et faites un peu au hasard ont révélé la présence, dès les âges les plus lointains, plus de 50 000 années, d'une grande variété de civilisations que nous appelons préhistoriques, classées d'après la nature des instruments qu'elles emploient, bien que, dans l'Inde, certaines de ces civilisations se continuent jusqu'à nos jours ». Si, maintenant, on se reporte à la chronologie de mon ouvrage « Les Quatre Ages de l'Humanité », alors on constate ceci : L'Age d'Or de l'actuelle Humanité (63 000 à 37 000 av. J.-C.) se divise en deux Grandes Années, dont la première (63 000 à 50 000 av. J.-C.) est dite « primordiale », ou encore hyperboréenne et « polaire », tandis que la deuxième était orientale ou « solaire » (50 000 à 37 000 av. J.-C.), et il se trouve précisément qu'une ancienne tradition situe à Lanka (Ceylan : « l'île de lumière »), le site du Paradis terrestre. Nous en retiendrons ceci : que la période préhistorique (50 000 à 37 000 av. J.-C.) correspond à la deuxième moitié de l'âge d'Or de la présente Humanité.

Continuons. Après le « Grand Changement » provoqué par la « Chute » (vers 37 000 av. J.-C.), le centre spirituel suprême « descend » vers les régions australes et une nouvelles race entre en scène, en Australie, en Afrique (négroïdes) et jusqu'aux Indes (proto-australoïdes), ceci entre les dates : 37 000 et 24 000 av. J.-C., ce qui confirme

le tableau chronologique de M. Alain Daniélou : « 30 000 proto-australoïdes (Nishâdas) parlant des langues munda ».

La Grande année atlante ne semble pas avoir troublé l'Inde (24 000 à 11 000 av. J.-C.), mais le Déluge consécutif qui mit fin à l'Atlantide (vers 11 000 av. J.-C.) a provoqué des changements climatiques suivis d'importantes migrations. L'Inde sera envahie à maintes reprises, d'abord par les Dravidiens (vers 10 000 av. J.-C.), puis par les Aryens (vers 3 200 av. J.-C.) (1).

A ce sujet, nous lisons, non sans surprise, sous la plume de M. Alain Daniélou : « Les occupants aryens, tels qu'ils se présentent dans les hymnes du *Rig-Véda*, étaient des nomades, mais ils étaient intellectuellement et matériellement assez peu développés ». — Mais n'étaient-ils pas détenteurs de la Tradition primordiale ?

Voici, par ailleurs, ce que l'auteur écrit au sujet des Védas :

« Les textes sacrés des Aryens sont appelés *Védas*... Ce sont des recueils d'hymnes employés pour les rites... Les noms des auteurs de beaucoup de ces hymnes sont connus, mais les textes eux-mêmes sont considérés comme d'inspiration divine et sont censés représenter un résumé de toute la connaissance révélée par les dieux aux hommes » (p. 64). On voit que ce n'est pas exactement ce que René Guénon disait de son côté dans « Doctrines hindoues » :

« ...peu importe que la tradition ait été exprimée ou formulée par tel ou tel individu, celui-ci n'en est point l'auteur pour cela,, dès lors que cette tradition est essentiellement d'ordre supra-individuel. C'est pourquoi l'origine du Véda est dite *apaurushêya,* c'est-à-dire « non humaine » : les circonstances historiques, non plus que d'autres contingences, n'exercent aucune influence sur le fond de la doctrine, qui a un caractère immuable et purement intemporel... » (ch. II. La Perpétuité du Véda).

Il y a plus qu'une simple nuance entre ces deux textes, et l'on peut déjà se demander si M. Daniélou est réellement un auteur d'esprit traditionnel. Le texte ci-après, relatif à l'Islam, apporte la réponse à cette question : « Le monothéisme le plus intransigeant est inévitablement le plus impérialiste. Le monothéisme de Mohammed n'était pas une philosophie, mais un dogme, exigeant une foi simple et sans compromis. La religion qui en résulta fut la plus orgueilleuse, la plus sûre d'elle-même, la plus

(1) D'après une tradition hindoue, M. Daniélou situe le début du Kali-Yuga à la date 3 000 av. J.-C. et non pas en 4 450 av. J.-C. Mais on voit que l'intervalle 4.450 à 3.000 av. J.-C. correspond à une période de transition analogue à celle du début du Cycle Moderne (1310-1453).

férocement destructive des religions et cultures que le monde ait connues ».

Ce parti-pris, cette hostilité envers l'Islam résultent sans doute de l'influence, sur la pensée de l'auteur, de milieux hindous plus nationalistes que strictement traditionnels. Je signalerai à ce sujet à ce sujet le passage où Tilak est présenté comme un Hindou occidentalisé, alors qu'il s'agissait tout au contraire d'un défenseur de la tradition, fermement attaché au Védânta : « sa conviction était que l'Inde pourrait seulement s'unifier sur la base du Védânta, et que l'union des Hindous et des Musulmans serait réalisée si ces derniers en étaient instruits » (E. T. n° 415, p. 228).

Toutefois, on note chez M. Daniélou, un louable souci d'objectivité à propos des événements qui ont abouti à la division de l'Inde et du Pakistan : « Le commerce et l'industrie restèrent toujours entre les mains des Hindous. Les conquérants n'étaient que des guerriers, et les Indiens convertis appartenaient aux classes artisanales et restèrent de petits artisans. Les deux communautés coexistaient sans difficultés. Pour les Hindous, les Musulmans constituaient une caste à part, qui pouvait vivre comme bon lui semblait, à condition de ne pas intervenir dans les habitudes des autres castes. Beaucoup d'Hindous appréciaient l'extrême courtoisie persane, qui s'était conservée dans les milieux musulmans cultivés. Un grand nombre de poètes, de musiciens de l'Inde, au XIX[e] et au XX[e] siècle, étaient des musulmans et étaient reçus et honorés par toute la population.

« Les manœuvres politiques qui permirent de soulever l'une contre l'autre ces deux communautés, très imbriquées l'une dans l'autre, avaient pour but de conduire à une division de l'Inde, pour permettre à l'Angleterre de maintenir son contrôle sur le continent indien, lorsque l'indépendance parut inévitable » (p. 353/354).

Finalement : « Prenant prétexte des émeutes qu'il avait lui-même organisées, le gouvernement britannique proposa une division de l'Inde, entre un Pakistan musulman et une Inde hindoue (Bharat). Ce qui fut accepté par la Ligue musulmane et aussi par le Congrès, malgré l'opposition de tous les éléments modérés, hindous et musulmans ». (p. 354)

La conclusion de cette « Histoire de l'Inde » est pessimiste. Qui succédera, en Inde, au parti du Congrès : le parti communiste, ou bien une dictature militaire, ou, ce qui serait préférable, les partis conservateurs hindous ? Quoiqu'il en soit, la situation économique est très difficile et l'avenir immédiat paraît sombre.

Gaston Georgel.

Le véritable secret de Nostradamus par Pierre Guérin. (Ed. Payot).

— Voici encore un nouvel ouvrage, fort savant cette fois, consacré à l'étude des fameuses Centuries de Nostradamus. Le titre en est, malheureusement, ambigu : le véritable secret de Nostradamus ne concerne-t-il pas sa « technique » de prévision des événements futurs ? Or, selon M. Pierre Guérin, ce serait tout autre chose :

« La découverte essentielle est celle d'un secret commun à toutes les traditions..., la venue d'un envoyé divin qui est, dans la Bible, l'Ange de Dieu. Il s'agit, comme pour Jésus, d'une incarnation sous forme humaine...

« Une explication satisfaisante du secret historique le plus grand que le monde puisse connaître ne pouvait être obtenue que par les Saintes Ecritures, malgré l'apport étonnant de l'indouisme. La précision indispensable passait par un secret bourbonien, celui d'un frère-jumeau de Louis XIV dont l'homme-ange, envoyé divin, est le lointain descendant. » (p. 10)... « L'analyse des prophéties bibliques et des Centuries nous permet de parvenir à une vision à la fois globale et partielle du futur, à mieux comprendre l'action de l'Ange de Dieu (l'homme-ange). On comprendra qu'il est le Paraclet promis par Dieu (saint Jean Ev. XVI, 13) et qu'il doit conduire l'humanité vers Jésus. » (p. 11).

« Le second secret des Ecritures concerne la descendance de l'homme-ange... (p. 11)

« Les Templiers, à travers la Franc-Maçonnerie écossaise... ont livré leur secret ;les deux fils de l'homme-ange, deux demi-frères, exerceront une fonction guerrière... L'un d'eux est le grand chien (dont l'anagramme est Henric, mais aussi chien + R). Le second est le Lévrier 510 et cinq de Dante, héros du tableau de Dürer intitulé « la Mélancolia ». Le nombre 510 correspond à la lettre Reisch (R). La signification en est la Richesse, le Principe Héréditaire. Le Lévrier est le Mahdi, restaurateur en Islam, l'oriental de Nostradamus. » (p. 12).

...« Si les prédictions concernant le Christ sont nombreuses et claires, celles qui touchent à la venue de « son ange » sont rares et obscures. Il n'y a guère que les citations déjà indiquées de l'Apocalypse qui font état de la descente de l'ange. » (p. 86).

...« La cabbale elle-même donne le nom de Metatron à l'ange de Yahweh, délégué de Dieu. Cet ange s'appelle aussi l'Enfant. Cette précision cabbalistique est essentielle car elle permet de comprendre le passage le plus énigmatique de l'Apocalypse, c'est-à-dire la mise au monde par la Femme, de l'enfant qui doit paître toutes les nations avec une verge de fer (Apoc. XII, 5.6 » (p. 87).

Voilà bien, en vérité, un étrange secret et, à ce sujet, une double question se pose :

1) Avant d'identifier l'homme-ange de l'Apocalypse avec le Paraclet de l'Evangile, avec l'ange Métatron de la Cabale, et le descendant d'un hypothétique frère jumeau de Louis XIV, monsieur Pierre Guérin a-t-il consulté un docteur en théologie ?

2) Pareillement, l'affirmation que le Mahdi serait le fils de ce descendant du frère jumeau de Louis XIV, cette affirmation est-elle admise par les représentants qualifiés de la tradition musulmane ?

En fait, Nostradamus est un auteur aussi obscur qu'alambiqué, et l'auteur signale lui-même plusieurs passages incompréhensibles dans les quatrains qui se rapportent au passé. S'il en est ainsi, comment peut-on espérer comprendre les quatrains qui sont sensés décrire des événements futurs ? Mieux vaut consulter alors les visionnaires dont les prédictions connues depuis des siècles sont parfois claires et intelligibles. J'en citerai deux, mais il y en a d'autres. Voici d'abord Sainte-Odile (7e et 8e siècles). Le texte ci-après, qui lui est attribué, décrit admirablement sans doute l'aventure hitlérienne :

« Ecoute, écoute, ô mon frère, car j'ai vu la terreur des forêts et des montagnes... L'épouvante a glacé les peuples et il est venu le temps où la Germanie sera appelée la nation la plus belliqueuse de la terre... Elle est arrivée l'époque où surgira de son sein le guerrier terrible qui entreprendra la guerre du monde, et que les peuples en armes appelleront l'Antéchrist. Vingt peuples divers combattront dans cette guerre. Le conquérant partira des rives du Danube... »

Quant au deuxième, c'est un personnage très modeste qui a vécu en Bavière au XVIIIe siècle, tour à tour pâtre, meunier, charbonnier, Mathias Stormberger, dit « der Waldprophet » (le prophète de la forêt). L'objet de ses visions : notre actuel XXe siècle, et ses inventions, dont nous sommes si fiers : chemin de fer (der eiserne Hund = le chien d'acier : la locomotive) ; chars à 2 roues qui filent si vite qu'aucun chien ni aucun cheval ne peut les suivre à la course ; voitures qui marchent sans chevaux et sans timons ; avions : « les hommes voleront en l'air comme des oiseaux ». La mode aussi : « les hommes ressembleront à des femmes et les femmes à des hommes, si bien qu'on ne pourra plus les distinguer ». La conquête de la lune, enfin : « Quand des hommes se promèneront sur la lune, alors commencera un temps d'idiotie (eine närrische Zeit) ».

Voilà, n'est-ce pas, une prédiction autrement claire que toutes celles de Nostradamus !

Gaston GEORGEL

LES REVUES

— Dans *Renaissance Traditionnelle* de juillet 1971, M. Pierre Chevallier expose les troubles suscités dans une Loge de Troye par le décret arbitraire pris par Napoléon III en 1862, et qui imposait le maréchal Magnan comme Grand Maître du Grand Orient. — Un autre article, signé « Tétraktys », donne de très curieuses remarques sur les nombres 6, 7 et 8. Il rappelle notamment un problème mathématique célèbre sur le nombre des disciples de Pythagore : 25 hommes et 3 femmes, soit 28 ; or, 28 est le « nombre triangulaire » de 7 (c'est-à-dire la somme des 7 premiers nombres). Les considérations sur les nombres issus de 6 sont particulièrement intéressantes. Le « nombre triangulaire » de 36 (carré de 6) est 666. D'autre part, selon Vitruve, les Pythagoriciens, dans leurs poèmes, limitaient leurs vers au nombre de 216. Or, 216 est le cube de 6, et de plus la somme des cubes des nombres 3, 4 et 5, dont on sait l'importance dans le pythagorisme et aussi dans la Maçonnerie opérative.

A ces propriétés du nombre 216, dont « Tétraktys » relève avec raison le caractère pythagoricien, on peut en ajouter une autre non moins remarquable : 216 est le double de 108, qui est un « nombre cyclique » particulièrement important. En conséquence 216, comme 108, est un sous-multiple de 25920, nombre qui exprime en années la durée de la précession des équinoxes, base fondamentale de toutes les chronologies traditionnelles. 216 est contenu 120 fois dans 25920. Il joue donc en quelque sorte un certain rôle de « mois cosmique » ; et dans un tel système, 108 est l'équivalent d'une demi-lunaison (croissante ou décroissante). Nous avons signalé, il y a quelque temps, une application possible du cycle de 108 ans à la date capitale de notre siècle, en rapport avec l'histoire du « Saint-Empire », dont on sait l'importance dans la Maçonnerie. Et nous rappelions aussi que la date en question (1914) est située à 600 ans de la date capitale (selon Guénon) de notre millénaire. Ce nombre 600 n'est rattaché que très indirectement à la precession des équinoxes, mais il n'en a pas moins avec le nombre 216 une « parenté » très significative. Non seulement il procède (comme 216) du nombre 6, dont il est le centuple, — mais il procède aussi (comme 216) des trois nombres pythagoriciens 3, 4 et 5. Le produit 3 × 4 × 5 donne 60, dont 600 est le décuple.

— Il faut donner une place à part à deux études qui sortent vraiment de l'ordinaire. Nous citerons d'abord

un article « traduit de l'américain », qui est une critique très sévère, mais à notre avis parfaitement justifiée, de la décision prise récemment par la Grande Loge Unie d'Angleterre au sujet des « pénalités corporelles ». M. René Désaguliers avait déjà parlé de cette décision (cf. *E.T.* de juillet 1971, p. 191). Ce qui nous a surtout frappé dans l'article en question, c'est que l'auteur ne se fait aucune illusion sur certaines « actions souterraines ». « Il est évident, écrit-il, que les plus dangereux ennemis de la Maçonnerie sont ceux de l'intérieur ». Nous le remarquions récemment ici même, et rappelions l'avertissement solennel lancé par Guénon voici plus de trente ans (cf. *E.T.* de mars 1971, p. 120). « Les rituels, poursuit l'auteur américain, ont été le domaine de la Maçonnerie qui a connu le plus de changements » ; et il admet d'ailleurs que, dès sa transformation spéculative, l'Ordre connut des « innovations défendues, auxquelles nous pouvons attribuer le déclin régulier » de l'institution maçonnique. Cependant, la mention (faite dans le serment) des châtiments corporels, qui remonte à l'époque opérative, fut conservée en 1717, et l'on peut penser « que ceux qui les ont maintenus dans le rituel à cette époque-là savaient ce qu'ils faisaient ». L'auteur raconte, avec des détails curieux et des appréciations qui ne font aucune concession aux préjugés modernes, la campagne menée dans la Maçonnerie anglaise pour faire abolir toute allusion aux pénalités corporelles. Au point de départ de cette campagne, nous trouvons des influences « exotériques », tant à l'extérieur qu'à l'intérieur de l'Ordre. La lutte fut assez vive entre partisans et adversaires de l'innovation rituélique, et finalement la Grande Loge Unie laissa chacun de ses ateliers libre d'agir sur ce point à sa convenance.

L'ouvrage antimaçonnique qui, en 1950, avait provoqué toute cette agitation s'intitulait *Darkness Visible* (littéralement : « L'obscurité visible »). Dans une note signée « R.D. », on propose de traduire cette expression par : « Perception des ténèbres ». Cela nous paraît très juste, et l'auteur de la note attire l'attention sur cette formule remarquable, empruntée aux rituels anglais du 3e degré.

— Le deuxième article sur lequel nous voudrions attirer l'attention est constitué par le commencement d'une étude de M. Jean Tourniac, intitulé « Le monde des rites ». Dans un avis liminaire, la revue précise que cette étude est la reproduction d'une conférence donnée en Loge par l'auteur, qui a entendu, selon ses propres termes, « présenter un abrégé très sommaire et très approximatif de la doctrine énoncée par René Guénon » tout au long d'une œuvre à laquelle il dit « avoir emprunté nombre de définitions » — et aussi, ajouterons-nous, l'essentiel de ses conceptions. Et la revue rappelle que, d'après Jean Tourniac, la Maçonnerie sans les rites ne serait guère qu'un « scoutisme pour adultes » et que, d'autre part, « ce serait une erreur majeure et irrémédiable de prendre l'initiation pour une sorte de doctorat maçonnique ».

Venons-en à l'article lui-même. Le sujet traité par l'auteur est très vaste, et l'on pourrait craindre qu'un grand nombre d'allusions soient demeurées inaperçues de la grande masse des auditeurs. En revanche, à la lecture ces allusions reprennent toute leur vigueur et leur importance. Nous reproduirons ici certaines des remarques de M. Tourniac, souvent exprimées sous une forme elliptique très heureuse. « Le rite conçu comme geste sacré n'est autre finalement que la Maçonnerie elle-même, comme le veut d'ailleurs l'étymologie du mot *rita* (qui signifie en sanscrit : Ordre) ». Tous ceux qui participent à ce rite « sont liés ainsi entre eux, selon les vieilles formules, par un mystère qui est l'Ordre lui-même ». Et l'auteur rappelle l'une de ces formules : « Y a-t-il quelque chose entre vous et moi ? » [ou encore : « Quel est le lien qui nous unit ? »], question qui a pour réponse : « Un secret », secret qui est dit ensuite être « la Franc-Maçonnerie ». Le rite est un « câble de transmission » (*cable tow*) d'une « influence spirituelle ».

L'auteur insiste à juste titre sur les caractères propres à l'initiation qui, dit-il, loin de se référer « à quelque construction nébuleuse, repose au contraire sur des techniques rigoureuses ». L'initiation se distingue donc essentiellement « du mysticisme, peu soucieux de telles exigences techniques ». L'initiation maçonnique des grades bleus présente même « un caractère a-religieux et a-sentimental qui lui confère un aspect scientifique ». Il s'agit en réalité « d'une sorte de mathématique appliquée à l'ordre spirituel ».

Tout cela est excellent, d'autant plus que l'auteur précise bien que le caractère « a-religieux » de cette initiation ne la met nullement en opposition avec une religion ou une tradition quelconque. Et il faut dire aussi que son caractère « a-sentimental » ne l'empêche pas d'utiliser abondamment, et parfois même avec prédilection, le symbolisme des sentiments humains et tout particulièrement celui de l'amour. Certaines allusions à la « Tradition Une et Invariable, justifiant toutes les traditions ou religions qui en découlent » montrent bien le fruit que l'auteur a su tirer de la méditation de ce qu'il appelle lui-même « l'œuvre magistrale de René Guénon ».

— Cet article de M. Jean Tourniac se continue dans le numéro suivant (octobre), et ici nous devons avouer que nous sommes un peu « déroutés » par trop de richesses. Nous ne pouvons que signaler les principaux thèmes abordés par l'auteur. Il insiste à nouveau sur la distinction entre le mysticisme (caractérisé par la passivité du sujet) et la voie initiatique « faite de discipline et d'ascèse rituelles », qui « relève de la connaissance symbolique » et « tend vers l'unité avec le Principe recteur de l'Univers ». Le but de cette initiation, « de plus en plus clairement appréhendé » à mesure qu'on progresse, n'est pas différent de « ce Royaume évangélique de totale liberté, affranchi de toutes les conditions limitatives, fût-ce même de descriptions paradisiaques formelles et emprisonnantes ». Ici, croyons-nous, l'auteur a dû penser à l'Alighieri qui, en « montant vers les étoiles », se retourne vers le Paradis terrestre et à la tentation de le précipiter, avec toute la montagne du Purgatoire, dans les Enfers.

Le but dernier de l'initiation, qui est « l'Etre, ne se possède pas, il est, et ne peut être participé que par une naissance en lui, c'est-à-dire une co-naissance ; aucune explication discursive ne peut la faire assentir ». Au-delà de l'Etre d'ailleurs, il y a le Principe de l'Etre, c'est-à-dire le zéro métaphysique, « Nuit contenant le jour, ou silence portant le son ». Ici encore, il est à craindre que ces doctrines essentielles, pourtant correctement formulées, n'aient été qu'imparfaitement saisies par un certain nombre d'auditeurs.

Dans une partie intitulée « Rites et Symboles », l'auteur rappelle que les symboles sont « des éléments rituels d'origine non-humaine ». Il insiste en particulier sur le rôle capital joué par le nombre dans les symboles et les rites, et rappelle à ce propos l'injonction connue : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ». En conséquence, « le rite, qu'il soit sonore ou plastique, est toujours lié à la perpétuation d'un rythme, c'est-à-dire d'un nombre mis en action ». La parole biblique : « Dieu a tout disposé en nombres, poids et mesures » est rappelée et mise en parallèle avec les trois piliers du Temple (Sagesse, Force et Beauté) et aussi, bien entendu, avec la croissance du Christ « en sagesse, en stature et en grâce devant Dieu et devant les hommes ».

Après diverses remarques sur « la consanguinité entre le symbole, le rite et le nombre », l'auteur aborde quelques points particuliers. Par exemple, il compare « l'intégrale, qui permet en mathématiques de faire le saut d'un ordre à l'autre » à « la vibration rituelle qui, elle aussi, fait le saut du temporel à l'éternel ». Citons encore le passage suivant : « Le rythme et le nombre sont en réalité la substance énergétique des rites ».

Cette étude (nous rappelons qu'il s'agit d'une conférence) n'est d'ailleurs pas terminée. Il sera intéressant de voir si l'auteur a repris certains points pour les expliciter. Parmi ceux qui mériteraient quelque développement, il faut sans doute donner la préférence au suivant : « L'Esprit et la Vie empruntent la forme rythmée d'une spire, comme celle qui marque la chevelure à l'extrémité cranienne de l'artère coronale spirituelle, comme celle de l'ombilic ». Ici, l'auteur a dû certainement penser au manuscrit opératif *Dumfries n° 4*, qui est peut-être le plus important de tous les *Old Charges* découverts jusqu'à nos jours. L'allusion qu'on y trouve à « tous les secrets » est à elle seule une éclatante confirmation des thèses maçonniques de Guénon.

— Nous signalerons enfin, dans ce numéro, quelques remarques de « Tétraktys » sur la « proportion dorée », — et aussi une étude sur les rapports (ou plutôt l'absence de rapports) entre les Grandes Loges des Etats-Unis d'Amérique, qui ne confèrent l'initiation qu'aux blancs, et la *Prince Hall Masonry*, organisation régulière mais non « reconnue », qui confère l'initiation aux noirs.

Denys ROMAN

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) — 6-1972

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

73e ANNÉE MARS - AVRIL 1972 No 430

LES DUALITÉS COSMIQUES

(suite) (*)

***

La dualité que les traditions cosmogoniques de l'antiquité placent au début, d'une façon presque générale, est celle de la Lumière et des Ténèbres ; et c'est là, en tout cas, celle qui présente le plus nettement ce caractère d'opposition sur lequel insiste M. Lasbax. Toutefois, ce serait interpréter fort mal cette conception que d'y voir simplement le symbole d'une dualité morale : les notions de bien et de mal n'ont pu s'y rattacher que secondairement et d'une façon quelque peu accidentelle, et cela même dans l'*Avesta* ; ailleurs, elles n'apparaissent même pas, comme dans l'Inde où la Lumière est assimilée à la connaissance et les Ténèbres à l'ignorance, ce qui nous transporte dans un tout autre domaine. C'est la lutte de la Lumière et des Ténèbres qui est représentée, dans les hymnes vêdiques, par la lutte d'Indra contre Vritra ou Ahi (1), comme elle l'était

(*) Voir E.T. de janvier-février 1972.

1) C'est évidemment par un lapsus que M. Lasbax a écrit (p. 32) *Agni* au lieu d'*Ahi*, ce qui n'est pas du tout la même chose.

chez les Egyptiens par celle d'Horus contre Typhon. Maintenant, si l'on veut y voir la lutte de la vie et de la mort, ce n'est là qu'une application assez particulière ; nous savons qu'il est difficile à la mentalité occidentale moderne de s'affranchir de ce que nous appellerions volontiers la « superstition de la vie », mais nous n'en pensons pas moins qu'il est illégitime d'identifier à l'existence universelle ce qui n'est qu'une condition d'un de ses modes spéciaux ; cependant, nous n'y insisterons pas davantage pour le moment.

Ce qui est remarquable, c'est que l'égoïsme, ou plutôt l'attrait de l'existence individuelle, qui est pour M. Lasbax la tendance mauvaise par excellence, est exactement ce que représente le *Nahash* hébraïque, le serpent de la Genèse ; et il doit assurément en être de même partout où le serpent symbolise pareillement une puissance ténébreuse. Seulement, si l'opposition est entre l'existence individuelle et l'existence universelle, les deux principes ne sont pas du même ordre ; M. Lasbax dira que la lutte n'est pas entre des états, mais entre des tendances ; pourtant, des tendances sont bien encore des états au moins virtuels, des modalités de l'être. Il nous semble que ce qu'il faut dire, c'est que des principes d'ordre différent peuvent, par une sorte de réflexion, recevoir une expression dans un degré déterminé de l'existence, de telle sorte que ce ne sera pas entre les termes de la dualité primitive qu'il y aura conflit à proprement parler, mais seulement entre ceux de la dualité réfléchie, qui n'a par rapport à la précédente que le caractère d'un accident. D'autre part, on ne peut pas même dire qu'il y ait symétrie entre deux terme tels que la Lumière et les Ténèbres, qui sont entre eux comme l'affirmation et la négation, les Ténèbres n'étant que l'absence ou la privation de la Lumière ; mais si, au lieu de les considérer « en soi », on se place dans le monde des apparences, il semble qu'on ait affaire à deux entités comparables, ce qui rend possible la représentation

d'une lutte ; seulement, la portée de cette lutte se limite évidemment au domaine où elle est susceptible de recevoir une signification. Il n'en est pas moins vrai que, même avec cette restriction, la considération de la lutte ou de ce qui peut être ainsi représenté analogiquement serait tout à fait impossibl si l'on commençait par poser deux principes n'ayant absolument rien de commun entre eux : ce qui n'a aucun point de contact ne saurait entrer en conflit sous aucun rapport ; c'est ce qui arrive notamment pour l'esprit et le corps tels que les conçoit le dualisme cartésien. Cette dernière conception n'est pas du tout équivalente à celle, nullement dualiste d'ailleurs, de la forme et de la matière chez Aristote et chez les scolastiques, car, « comme le remarque M. Bergson, les Grecs n'avaient pas encore élevé de barrières infranchissables entre l'âme et le corps » (p. 68), et nous ajouterons qu'on ne le fit pas davantage au moyen âge, mais, dans la doctrine aristotélicienne, il s'agit bien plutôt d'un complémentarisme que d'une opposition, et nous y reviendrons plus loin.

Sur le thème de l'opposition, il y a lieu de signaler tout spécialement la façon dont M. Lasbax envisage la dualité des forces d'expansion et d'attraction : nous ne saurions y voir avec lui un cas particulier de la lutte de la vie et de la mort, mais il est très intéressant d'avoir pensé à assimiler la force attractive à la tendance individualisatrice. Ce qu'il y a encore de curieux, c'est que cette opposition de la force attractive et de la force expansive, présentée ici comme tirée des théories scientifiques modernes, est une des interprétations dont est susceptibles le symbolisme de Caÿin et d'Abel dans la Genèse hébraïque. Maintenant, nous nous demandons jusqu'à tel point on peut dire que la force expansive n'agit pas à partir d'un centre, qu'elle n'est pas « centrifuge », tandis que la force attractive, par contre, serait véritablement « centripète » ; il ne faudrait pas chercher à assimiler la dualité des forces d'expansion et d'attraction à celle des mouvements de translation et de rotation : entre ces dualités différentes,

il peut y avoir correspondance, mais non identité, et c'est ici qu'il faut savoir se garder de toute systématisation.

***

Pour M. Lasbax, ni l'une ni l'autre des deux tendances opposées, sous quelque forme qu'on les envisage, n'existe jamais a l'état pur dans les choses ; elles sont toujours est partout simultanément présentes et agissantes, de telle sorte que chaque être particulier, et même chaque partie de cet être, offre comme une image de la dualité universelle. Nous retrouvons là la vieille idée hermétique de l'analogie constitutive du Macrocosme et du Microcosme, idée que Leibnitz appliquait à ses monades lorsqu'il regardait chacune d'elles comme contenant la représentation de tout l'univers. Seulement, il peut y avoir, suivant les cas, prédominance de l'une ou de l'autre des deux tendances, et celles-ci sembleront alors s'incarner dans des éléments en opposition : on a ainsi la dualité biologique du système cérébro-spinal et du système sympathique, ou bien, à un autre degré, celle du noyau et du cytoplasme dans la cellule, à l'intérieur de laquelle se reproduit ainsi un conflit analogue à celui que présente l'ensemble de l'organisme ; et cette dernière dualité se ramène à la dualité chimique de l'acide et de la base, que nous avons déjà signalé.

La considération de cette sorte d'enchevêtrement de dualités multiples, analogues et non identiques entre elles, soulève une difficulté : s'il est certaines de ces dualités qu'on peut faire correspondre terme à terme, il peut ne pas en être de même pour toutes. Pour faire comprendre ceci, nous prendrons comme exemple la théorie des éléments telle que la concevaient les Grecs, Aristote en particulier, et telle qu'elle se transmit au moyen âge ; on y trouve deux quaternaires, comprenant chacun deux dualités : d'une part, celui des qualités, chaud et froid, sec et humide, et, d'autre part, celui des éléments, feu et eau, air et terre. Or les couples d'éléments

opposés ne coïncident pas avec les couples de qualités opposées, car chaque éléments procède de deux qualités combinées, appartenant à deux dualités différentes : le feu, du chaud et du sec ; l'eau, du froid et de l'humide ; l'air, du chaud et de l'humide ; la terre, du froid et du sec. Quant à l'éher, considéré comme cinquième élément, et que les alchimistes appelaient pour cette raison « quintessence » (*quinta essentia*), il convient toutes les qualités dans un état d'indifférenciation et d'équilibre parfait ; il représente l'homogénéité primordiale dont la rupture déterminera la production des autres éléments avec leurs oppositions. Cette théorie est résumée dans la figure, d'un symbolisme d'ailleurs purement hermétique, que Leibnitz a placée en tête de son *De arte combinatoria*.

Maintenant, le chaud et le froid sont respectivement des principes d'expansion et de condensation, et correspondent ainsi rigoureusement aux forces antagonistes du dualisme mécanique ; mais pourrait-on en dire autant du sec et de l'humide ? Cela paraît bien difficile, et c'est seulement par leur participation du chaud et du froid qu'on peut rattacher les éléments, feu et air d'une part, eau et terre d'autre part, à ces deux tendances expansive et attractive que M. Lasbax envisage d'une façon un peu trop exclusive et systématique. Et ce qui complique encore la question, c'est que, à des points de vue différents, des oppositions également différentes peuvent être établies entre les mêmes choses : c'est ce qui arrive, pour les éléments, suivant que l'on s'adresse à l'alchimie ou à l'astrologie, car, tandis que la première fait appel aux considérations précédentes, la seconde, en répartissant les éléments dans le zodiaque, oppose le feu à l'air et la terre à l'eau ; ici, par conséquent, l'expansion et la condensation ne figurent même plus dans une opposition ou une corrélation quelconque. Nous ne pousserons pas plus loin l'étude de ce symbolisme, dont nous avons seulement voulu montrer la complexité ; nous ne parlerons pas non plus de la théorie hindoue des éléments, dont les bases sont très différentes de celles de la théorie grecque, et où l'application des

trois *gunas* fournirait cependant des points de comparaison fort intéressants pour ce dont il s'agit ici.

Si l'on considère spécialement l'opposition du chaud et du froid, on est amené à envisager quelques questions particulièrement importantes, que M. Lasbax pose à propos des principes de la thermodynamique. Il discute à ce point de vue la théorie du Dr Gustave Le Bon (1), d'après laquelle « il convient de distinguer entre deux phases radicalement opposées de l'histoire du monde », formant « un cycle complet : d'abord condensation de l'énergie sous forme de matière, puis dépense de cette énergie », c'est-à-dire dissociation de la matière ; notre période actuelle correspondrait à la seconde phase ; et, « comme rien n'empêche de supposer que la matière, retournée à l'éther, recommence à nouveau sa phase condensatrice, les périodes alternantes de la vie de l'univers doivent se succéder sans fin : l'hypothèse s'achève dans l'idée antique de la « grande année », dans la conception nietzschéenne de l'éternel retour » (p. 195). Pour notre part, cette théorie nous fait penser moins à la « grande année » des Perses et des Grecs, période astronomique qui apparaît surtout comme liée au phénomène de la précession des équinoxes, qu'aux cycles cosmiques des Hindous, où les deux phases qui viennent d'être décrites sont représentées comme le jour et la nuit de Brahmâ ; de plus, on trouve également dans la conception hindoue cette idée de la formation de toutes choses à partir de l'éther primoridal, auquel elles doivent retourner dans la dissolution finale ; cela, le Dr Le Bon doit le savoir sans doute aussi bien que nous, mais il ne parle jamais de ces coïncidences pourtant assez frappantes. Nous devons ajouter, toutefois, que les théories cosmogoniques de l'Inde n'admettent point l'« éternel retour », dont l'impossibilité est d'ailleurs métaphysiquement démontrable : d'un cycle à un autre, il n'y a jamais répétition ni identité, mais seulement correspondance et analogie, et ces cycles s'accomplissent, suivant l'expression de M. Lasbax, « sur des plans différents » ; à vrai dire, il n'y a

1) *La naissance et l'évanouissement de la matière.*

que notre cycle actuel qui commence et aboutisse à l'éther considéré comme le premier des éléments corporels, car il n'y a que celui-là qui se réfère à l'existence physique. Il résulte de là que les conditions d'un cycle ne sont point applicables aux autres, bien qu'il doive toujours y avoir quelque chose qui leur correspondra analogiquement : ainsi, l'espace et le temps ne sont que des conditions spéciales de notre cycle, et ce n'est que d'une façon toute symbolique qu'on pourra en transporter l'idée en dehors des limites de celui-ci, pour rendre exprimable dans quelque mesure ce qui ne le serait pas autrement, le langage humain étant nécessairement lié aux conditions de l'existence actuelle.

Cette dernière remarque permet de répondre à l'objection que M. Lasbax adresse au Dr Le Bon, et qui porte sur la séparation établie par celui-ci entre les deux phases ascendante et descendante de l'histoire du monde, que la doctrine hindoue compare aux deux phases de la respiration, et qu'on peut appeler, si l'on veut, évolution et involution, bien que ces termes puissent prêter à équivoque : ces deux mouvements de sens inverse doivent, non pas occuper deux périodes successives dans le temps, mais se manifester simultanément pendant toute la durée de l'existence du monde, comme il arrive pour les phénomènes correspondants de construction et de destruction des tissus dans la vie organiqpe des individus. Cette difficulté disparaît si l'on admet que le point de vue de la succession chronologique n'est en réalité que l'expression symbolique d'un enchaînement logique et causal ; et il faut bien qu'il en soit ainsi, dès lors qu'il n'y a qu'un cycle particulier qui est soumis à la condition temporelle, hors de laquelle tous les états ou les degrés de l'existence universelle peuvent être envisagés en parfaite simultanéité. D'ailleurs, même à l'intérieur du cycle actuel, les deux phases opposées ne sont pas nécessairement successives, à moins qu'on n'entende seulement par là un ordre de succession logique ; et, ici encore, on doit pouvoir retrouver dans chaque partie une image de ce qui existe dans la totalité du cycle ; mais, d'une façon générale, les deux tendances doi-

vent prédominer successivement dans le développement chronologique du monde physique, sans quoi le cycle, en tant qu'il est conditionné par le temps, n'arriverait jamais à se compléter ; nous ne disons pas à se fermer, car la conception de cycles fermés est radicalement fausse comme celle de l'« éternel retour » qui en est l'inévitable conséquence.

Signalons encore que les deux phases dont nous venons de parler se retrouvent également dans les théories hermétiques, où elles sont appelées « coagulation » et « solution » : en vertu des lois de l'analogie, le « grand œuvre » reproduit en abrégé l'ensemble du cycle cosmique. Ce qui est assez significatif, au point de vue où nous venons de nous placer, c'est que les hermétistes, au lieu de séparer radicalement ces deux phases, les unissaient au contraire dans la figuration de leur androgyne symbolique *Rebis* (*res bina*, chose double), représentant la conjonction du soufre et du mercure, du fixe et du volatil, en une matière unique (1).

Mais revenons à l'opposition du chaud et du froid et aux singulières antinomies qui semblent en résulter : « en fait, la loi de Clausius nous représente le monde marchant à son repos et y trouvant la mort à une température élevée, puisque la chaleur est la forme la plus « dégradée » de l'énergie utilisable. D'autre part, toutes les inductions de la physique stellaire nous permettent d'affirmer que, plus nous remontons dans le passé, plus les températures des différents corps et des différents astres nous apparaissent supérieures à ce qu'elles sont aujourd'hui » (p. 198). Il ne saurait en être autrement, si la fin du cycle doit être analogue à son commencement : l'abaissement de la température traduit une tendance à la différenciation, dont la solidification marque le dernier degré, le retour à l'indifférenciation devra, dans le même ordre d'existence, s'effectuer corrélativement, et en sens inverse, par une élévation de température. Seulement, il faut admettre

1) Voir l'*Amphitheatrum Sapientiae AE ternae* de Khunrath, les *Clefs d'Alchimie* de Basile Valentin, etc.

pour cela que le refroidissement des systèmes sidéraux ne se poursuivra pas indéfiniment ; et même, si nous sommes actuellement dans la seconde phase du monde comme le pense le Dr Le Bon, c'est que le point d'équilibre des deux tendances est déjà dépassé. L'observation, du reste, ne peut guère nous renseigner là-dessus directement, et, en tout cas, nous ne voyons pas de quel droit on affirmerait que le refroidissement progressif doit être continu et indéfini ; ce sont là des inductions qui dépassent considérablement la portée de l'expérience, et pourtant c'est ce que certains, au nom de l'astronomie, n'hésitent pas à opposer aux conclusions de la thermodynamique. De là ces descriptions de la « fin du monde » par congélation, qui « nous font songer à cet ultime cercle du Royaume du Mal où Dante place le séjour de Lucifer dans sa *Divine Comédie* » (p. 200) ; mais il ne faut pas confondre des choses essentiellement différentes : ce à quoi Dante fait allusion, ce n'est pas la « fin du monde », mais plutôt le point le plus bas de son processus de développement, qui correspond à ce que nous pourrions appeler le milieu du cycle cosmique si nous envisagions ses deux phases comme purement successives. Lucifer symbolise l'« attrait inverse de la nature », c'est-à-dire la tendance à l'individualisation ; son séjour est donc le centre de ces forces attractives qui, dans le monde terrestre, sont représentées par la pesanteur ; et notons en passant que ceci, quand on l'applique spécialement à ce même monde terrestre va nettement à l'encontre de l'hypothèse géologique du « feu central », car le centre de la terre doit être précisément le point où la densité et la solidité sont à leur maximum. Quoiqu'il en soit, l'hypothèse de la congélation finale apparaît comme contraire à toutes les conceptions traditionnelles : ce n'est pas seulement pour Héraclite et pour les Stoïciens que « la destruction de l'univers devait coïncider avec son embrasement » (p. 201) ; la même affirmation se retrouve à peu près partout, des *Purânas* de l'Inde à *l'Apocalypse ;* et nous devons encore constater l'accord de ces traditions avec la doctrine hermétique,

pour laquelle le feu est l'agent de la « rénovation de la nature » ou de la « réintégration finale ».

Pourtant « la science a essayé de concilier les deux hypothèses : l'incandescence finale de l'univers et son refroidissement progressif », par exemple en admettant, comme le fait Arrhenius, que « le refroidissement détruit la vie sur notre planète, tandis que l'embrasement, qui ne se produit que longtemps après, marque la ruine et l'effondrement de tout le système solaire » (p. 201). S'il en était ainsi, la fin de la vie terrestre, au lieu de marquer le terme du mouvement cyclique, coïnciderait seulement avec son point le plus bas ; c'est que, à vrai dire, la conception des cycles cosmiques n'est pas complète si l'on n'y introduit la considération de cycles secondaires et subordonnés, s'intégrant dans des cycles plus généraux ; et c'est surtout à ces cycles partiels que semble se rapporter l'idée de la « grande année » chez les Grecs. Alors, il n'y a pas seulement une « fin du monde », mais il doit y en avoir plusieurs, et qui ne sont pas du même ordre ; congélation et embrasement trouveraient ainsi leur réalisation à des degrés différents ; mais une interprétation comme celle d'Arrhenius nous paraît n'avoir qu'une portée beaucoup trop restreinte.

Nous n'avons envisagé précédemment qu'un côté de la question, qui est encore beaucoup plus complexe que nous ne l'avons dit ; si l'on se place à un point de vue différent, les choses apparaîtront naturellement sous une tout autre perspective. En effet, si la chaleur paraît représenter la tendance qui mène vers l'indifférenciation, il n'en est pas moins vrai que, dans cette indifférenciation même, la chaleur et le froid doivent être également contenus de façon à s'équilibrer parfaitement ; l'homogénéité véritable ne se réalise pas dans un des termes de la dualité, mais seulement là ou la dualité a cessé d'être. D'autre part, si l'on considère le milieu du cycle cosmique en regardant les deux tendances comme agissant simultanément, on s'aperçoit que, loin de marquer la victoire complète, au moins momentanément, de l'une sur l'autre, il est l'instant où la prépondérance commence à passer de l'une à

l'autre : c'est donc le point où ces deux tendances sont dans un équilibre qui, pour être instable, n'en est pas moins comme une image ou un reflet de cet équilibre parfait qui ne se réalise que dans l'indifférenciation ; et alors ce point, au lieu d'être le plus bas, doit être véritablement moyen sous tous les rapports. Il semble donc qu'aucune des deux forces adverses n'arrive jamais, dans tout le parcours du cycle, à atteindre le terme extrême vers lequel elle tend, parce qu'elle est toujours contrariée par l'action de l'autre, qui maintient ainsi un certain équilibre au moins relatif ; et d'ailleurs, si l'une ou l'autre atteignait ce terme extrême, elle perdrait dès lors sa nature spécifique pour rentrer dans l'homogénéité primordiale, parce qu'elle serait parvenue au point au-delà duquel la dualité s'évanouit. En d'autres termes, le point le plus haut et le point le plus bas sont comme l'« infini positif » et l'« infini négatif » des mathématiciens, qui se rejoignent et coïncident ; mais cette jonction des extrêmes n'a aucun rapport avec l'affirmation hégélienne de l'« identité des contradictoires » : ce qui apparaît comme contraire à l'intérieur du cycle ne l'est plus quand on sort de ses limites, et c'est ici que l'opposition, désormais résolue, fait place au complémentarisme. Du reste, cet aspect du complémentarisme apparaît dès qu'on envisage un certain équilibre entre les deux tendances ; mais voici encore une autre antinomie : l'équilibre relatif est nécessaire pour maintenir la différenciation, puisque celle-ci disparaîtrait si l'une des deux tendances l'emportait complètement et définitivement ; mais l'équilibre parfait, dont cet équilibre relatif est comme une participation, équivaut au contraire à l'indifférenciation. Pour résoudre cette antinomie, il faut se rendre compte que l'opposition de la différenciation et de l'indifférenciation est purement illusoire, qu'il n'y a pas là une dualité véritable, parce qu'il n'y a aucune commune mesure entre les deux termes ; nous ne pouvons entrer dans les développements que comporterait ce sujet ; mais, quand on a compris cela, on s'aperçoit que, en dépit des apparences, les deux forces antagonistes ne tendent pas, l'une vers

la différenciation, l'autre vers l'indifférenciation, mais que différenciation et indifférenciation impliquent respectivement la manifestation et la non-manifestation de l'une et de l'autre à la fois. La manifestation s'effectue entre deux pôles extrêmes, mais qui ne sont proprement « deux » que du point de vue de cette manifestation, puisque, au-delà de celle-ci, tout rentre finalement dans l'unité primitive. Ajoutons qu'il faudrait prendre garde de ne pas appliquer à des cycles particuliers et relatifs ce qui n'est vrai que de l'Univers total, pour lequel il ne saurait être question d'évolution ni d'involution ; mais toute manifestation cyclique est du moins en rapport analogique avec la manifestation universelle, dont elle n'est que l'expression dans un ordre d'existence déterminé ; l'application de cette analogie à tous les degrés est la base même de toutes les doctrines cosmologiques traditionnelles.

On est ainsi conduit à des considérations d'une portée proprement métaphysique ; et, quand on transpose les questions sur ce plan, on peut se demander ce que deviennent ces « jugements de valeur » auxquels la pensée moderne attache tant d'importance. Deux voies qui ne sont contraires qu'en apparence et qui conduisent en réalité au même but semblent bien devoir déclarées équivalentes ; en tout cas, la « valeur » sera toujours chose éminemment relative, puisqu'elle ne concernera que les moyens et non la fin. M. Lasbax considère la tendance à l'individualisation comme mauvaise ; il a raison s'il veut dire qu'elle implique essentiellement la limitation, mais il a tort s'il entend opposer réellement l'existence individuelle à l'existence universelle, parce que, là encore, il n'y pas de commune mesure, donc pas de corrélation ou de coordination possible. D'ailleurs, pour toute individualité, il y a en quelque sorte un point d'arrêt dans la limitation, à partir duquel cette individualité même peut servir de base à une expansion en sens inverse ; nous pourrions citer à ce propos telle doctrine arabe suivant laquelle « l'extrême universalité se réalise dans l'extrême différenciation », parce que l'individualité disparaît, en tant qu'individualité, par là même qu'elle a réalisé la

plénitude de ses possibilités. Voilà une conséquence qui devrait satisfaire M. Lasbax, si le point de vue du bien et du mal n'exerçait pas sur lui une si grande influence ; en tout cas, malgré la différence des interprétations, nous ne croyons pas qu'il puisse contredire en principe cette thèse, commune à toutes les doctrines métaphysiques de l'Orient, que le non-manifesté est supérieur au manifesté.

(*A suivre*).

René GUÉNON.

⁂

LES DEUX PARADIS

La notion védantine de la « Délivrance » (*moksha, mukti*) évoque à tort ou à raison l'image paradoxale d'un refus du Paradis et d'un choix de l'Union suprême, cette dernière paraissant impliquer, selon certaines formulations, la dissolution de l'individu et l'identification de l'intellect-noyau avec le Soi. Si une telle finalité est présentée comme l'objet d'une option strictement humaine, on aura raison d'objecter que l'individu ne saurait avoir de motif pour choisir autre chose que sa propre survie et son propre bonheur ; le reste est prétention et spéculation livresque, et par conséquent sans rapport avec la notion védantine dont il s'agit.

Pour entrer en matière, il convient de retenir tout d'abord les deux points suivants : premièrement, l'idée de « Délivrance » ou d'« Union » correspond à une évidence métaphysique, quelles que puissent être les interprétations pédantesques ou extravagantes qui éventuellement en altèrent le sens ; ensuite il y a dans l'homme deux sujets - ou deux subjectivités - sans commune mesure et à tendances opposées, bien qu'il y ait aussi coïncidence sous un certain rapport. D'une part, il y a l'*anima* ou l'égo empirique, qui est tissé de contingences tant objectives que subjectives tels les souvenirs et les désirs ; d'autre part, il y a le *spiritus* ou l'Intelligence pure, dont la subjectivité est enracinée dans l'Absolu et qui de ce fait ne voit dans l'égo empirique, qu'une écorce, donc quelque chose d'extérieur et d'étranger au véritable « moi-même », ou plutôt au « Soi-même » à la fois transcendant et immanent (1).

(1) Bien que « toute chose soit *Atmâ* », mais ceci est vrai sous un rapport tout différent et en quelque sorte opposé.

Or s'il est incontestable que l'égo humain désire normalement le bonheur et la survie dans le bonheur, si bien qu'il ne peut avoir de motif pour désirer davantage, il est tout aussi vrai que l'Intelligence pure existe et que c'est sa nature de tendre vers sa propre source ; toute la question est de savoir, spirituellement parlant, laquelle des deux subjectivités prédomine dans un être humain. On peut nier à bon droit que le choix du supra-individuel ait un sens pour l'individu comme tel mais on ne peut nier qu'il y a quelque chose dans l'homme qui dépasse l'individualité et qui peut primer les aspirations de celles-ci, pour tendre vers la plénitude de sa propre nature transcendante.

Primer les aspirations de celle-ci, disons-nous, et non les abolir totalement ; nous touchons ici à un autre aspect du problème et non des moindres. Quand on parle traditionnellement d'une « dissolution » ou d'une « extinction » de l'individualité, on a en vue les limitations privatives de l'égo mais non son existence même ; s'il n'y a aucune commune mesure entre l'égo du « délivré vivant » (*jîvan-mukta*) et la réalité spirituelle de ce dernier, - si bien qu'on peut dire de lui qu'il « est *Brahma* » sans devoir nier qu'il est tel homme, - la même incommensurabilité et à côté d'elle la même compatibilité, ou le même parallélisme, se présentent dans l'au-delà ; s'il n'en était pas ainsi, il faudrait conclure que les *Avatâras* aient totalement disparu du cosmos, ce qui n'a jamais été admis traditionnellement. Le Christ « est Dieu », ce qui ne l'empêche nullement de dire : « aujourd'hui tu seras avec moi au Paradis », ni de prédire son retour à la fin du cycle.

Le « monde » est le plan des phénomènes ou des contingences : l'égo ordinaire, l'*anima*, fait donc partie du monde et se situe « à l'extérieur » pour celui qui est capable de l'envisager à partir du *spiritus*, lequel par définition relève du *Spiritus Sanctus* ; et ceci ne saurait être affaire d'ambition ou d'affectation, c'est une question de compréhension réelle et de perspective innée. C'est dire que la subjectivité peut se concevoir, ou se réaliser, selon trois degrés, qui correspondent précisément au ternaire *corpus, anima,*

spiritus : le premier degré est celui de l'animalité, fût-elle humaine ; le second est celui du microcosme de rêve dans lequel le sujet s'identifie, non plus avec le seul corps, mais avec ce mirage qu'est l'expérience imaginative et sentimentale ; le troisième degré est celui de la pure Intelligence, laquelle est la trace, dans l'homme, du Sujet unique et « transcendantalement immanent ». L'âme est le témoin intérieur du corps comme l'esprit est le témoin intérieur de l'âme.

La nature de l'Intelligence, c'est, non de s'identifier passivement et quasi aveuglement avec les phénomènes qu'elle enregistre, mais au contraire, en réduisant ceux-ci à leurs essences, de connaître en fin de compte ce qui connaît ; du même coup, le sage - précisément parce que sa subjectivité est déterminée par l'Intelligence - tendra à « être Ce qui est » et à « jouir de Ce qui jouit », ce qui nous ramène au ternaire védantin « Etre Conscience, Béatitude » (*Sat, Chit, Ananda*). Il n'y a en réalité qu'une seule Béatitude, comme il n'y a qu'un seul Sujet et qu'un seul Objet ; les trois pôles se trouvent unis dans l'Absolu, et séparés dans la mesure où l'Absolu s'engage dans la Relativité, selon le mystère de *Mâyâ ;* l'aboutissement de cette descente est précisément la diversification des sujets, des objets et des expériences. Objet, Sujet, Bonheur : toute notre existence est tissée de ces trois éléments, mais en mode illusoire ; le sage ne fait pas autre chose que l'ignorant, c'est-à-dire qu'il vit de ces trois éléments, mais il le fait en direction du Réel, qui seul est l'Objet, le Sujet, le Bonheur.

***

Quand on dit, en Soufisme, que « le Paradis est peuplé de sots », il faut entendre : de sujets attachés aux phénomènes plutôt qu'au Sujet unique, qui est son propre Objet et sa propre Béatitude. Toutes les sentences paradoxales ayant trait à la distinction entre les « sauvés » et les « élus » doivent s'entendre avant tout comme des métaphores affirmant tel principe ou telle tendance ; le paradoxe vient du fait que l'image est naïvement humaine, donc psychologique,

alors que le principe en cause est sans commune mesure avec la psychologie. Deux subjectivités, deux langages : toute l'énigme de l'ésotérisme est là. Une doctrine est ésotérique dans la mesure où elle fait appel à la « subjectivité intérieure » et que, de ce fait, elle écarte la « subjectivité extérieure » ; par contre elle est exotérique dans la mesure où elle accepte l'égo empirique comme un système clos et une réalité absolue, en se bornant à le soumettre à des prescriptions également absolues. Pour les Soufis, l'attestation qu'il n'y a de divinité si ce n'est la seule Divinité, est ésotérique du fait qu'elle exclut en fin de compte l'égoïté extérieure ; « en fin de compte », c'est-à-dire quand elle est comprise « sincèrement » (*mukhliçan*), donc totalement. L'expression traditionnelle « connaissant par Dieu » (*'ârif bil-Llâh*) — et non « connaissant Dieu » — est caractéristique à cet égard, la préposition « par » indiquant précisément la subjectivité quasi divine dans la pure intellection.

L'égo extérieur se nourrit de phénomènes, il est par conséquent foncièrement dualiste ; à lui correspond la religion révélée et objective, dont le prophète est tel personnage historique. L'égo intérieur regarde vers sa propre Source à la fois transcendante et immanente ; à lui correspond la religion innée et subjective (1), dont l'*Avatâra* est le cœur ; sagesse en fait inaccessible sans le concours de la religion objective et révélée, de même que l'égo intérieur est inaccessible sans le concours de l'égo extérieur sanctifié.

La cristallisation de la vérité métaphysique en phénomène religieux, donc dogmatique, est fonction du principe d'individuation : en tombant dans l'atmosphère humaine, la Vérité divine se coagule et s'individualise, elle devient un point de vue et elle se personnifie, si bien qu'il est impossible de concilier telle forme religieuse avec telle autre sur le plan même de cette personnification ; cela est aussi impossible que

(1) « Sache — révèle Dieu à Niffârî — que Je n'accepterai de toi rien de la Sounna, mais seulement ce que ma Gnose t'apporte, car tu es un de ceux à qui Je parle. » — Tout le monde n'a pas cette station, pour dire le moins, et se l'attribuer, c'est risquer une chute irrémédiable ; si nous en parlons ici, c'est pour les besoins de la doctrine.

de changer d'égo humain, bien que nous sachions que l'égo d'autrui n'est pas plus illogique ni moins légitime que le nôtre. En revanche, ce passage d'une forme à une autre, donc d'une subjectivité métaphysico-mystique à une autre, est toujours possible en remontant à la source des coagulations religieuses, laquelle relève précisément de la Subjectivité universelle ou, si l'on préfère, de l'Intelligence en soi ; l'homme y a accès, en principe ou aussi en fait, dans la pure Intellection ; c'est là la subjectivité concernée par la « Délivrance » au sens védantin du terme.

Quand les Soufis dédaignent le Paradis, ne voulant que Dieu, il va de soi qu'ils envisagent alors le Paradis en tant qu'il est créé, donc « autre que Dieu », et non en tant qu'il est divin par sa substance et son contenu, indépendamment du degré existentiel ; cela est tellement vrai que les Soufis parlent avec une parfaite logique du « Paradis de l'Essence », lequel précisément se situe au-delà de la création. D'une manière analogue, si les Soufis semblent parfois rejeter les œuvres ou même les vertus, ils entendent : ces valeurs en tant qu'elles apparaissent comme « miennes », non en tant qu'elles appartiennent à Dieu ; ou encore, quand tel Soufi affirme que pour lui le bien et le mal sont pareillement indifférents, cela signifie qu'il les envisage sous le rapport de leur commune contingence, qui à son tour fait figure de « mal » à l'égard de ce seul « bien » qu'est l'absoluité. Si nous comparons le bien à la lumière et le mal à une pierre opaque, le fait de blanchir la pierre ne la transforme pas en lumière ; la pierre peut être rayée de blanc et de noir à titre de « bien » et de « mal », elle n'en sera pas moins, par son opacité et sa lourdeur, une sorte de « mal » à l'égard du rayon lumineux.

Les deux sujets humains, l'extérieur ou l'empirique et l'intérieur ou l'intellectif, correspondent analogiquement aux deux aspects du Sujet divin, l'ontologique ou le personnel et le surontologique ou l'impersonnel ; chez l'homme comme *in divinis*, la dualité n'est perceptible, ou ne s'actualise, qu'en fonction de l'élément *Mâyâ* (1). Ou encore, pour en revenir au ternaire *corpus, anima, spiritus* : ces trois subjectivités reflètent respectivement les trois hypostases — si tant est que ce terme s'applique ici — Existence, Etre, Sur-Etre ; de même que Dieu n'est « absolument Absolu » qu'en tant que Sur-Etre, de même l'homme n'est totalement lui-même que dans l'Intellect ; alors que l'égo empirique se nourrit des phénomènes, l'égo intellectif les brûle et tend vers l'Essence. Cette différence de principe n'implique toutefois pas une alternative de fait, précisément parce qu'il n'y a là aucune commune mesure ; la norme est ici l'équilibre entre les deux plans, et non une déshumanisation concrètement inconcevable.

(1) En Soufisme, la notion-clef de *Mâyâ* s'exprime moyennant les termes *hijâb*, « voile », et *tajalli*, « dévoilement » ou « révélation ».

L'expression paradoxale d'« absolument absolu » appelle quelques explications. Les théologiens orthodoxes distinguent en Dieu, selon Palamas, l'Essence et les Energies ; erreur, disent les Catholiques, car la nature divine est simple ; aucune erreur, rétorquent les Orthodoxes, car les lois de la logique ne concernent pas Dieu, qui les dépasse. Dialogue de sourds, concluons-nous, car la logique n'empêche nullement d'admettre que la nature divine comporte des Energies tout en étant simple ; il suffit pour le comprendre d'avoir la notion de la Relativité divine, que le sublimisme totalitaire des théologiens exclut précisément, puisqu'il rend incapable de combiner les rapports antinomiques que comporte en pure métaphysique la nature des choses. Il ne saurait y avoir de symétrie entre le relatif et l'absolu ; il en résulte que, si de toute évidence il n'y a pas d'absolument relatif, il y a cependant un « relativement absolu », et c'est l'Etre créateur, révélateur et salvateur, lequel est absolu pour le monde, mais non pour l'Essence : le « Sur-Etre ». Si Dieu était l'Absolu sous tout rapport et sans aucune restriction hypostatique, il ne saurait y avoir de contact entre lui et le monde, et le monde n'existerait même pas ; pour pouvoir créer, parler, agir, il faut que Dieu lui-même se fasse « monde » d'une certaine façon, et il le fait par l'autolimitation ontologique qui donne lieu au « Dieu personnel », le monde lui-même étant la plus extrême et partant la plus relative des autolimitations. Le panthéisme aurait raison à sa manière s'il se bornait à cet aspect sans nier la transcendance.

L'exotérisme monothéiste perd volontiers de vue les aspects d'inclusivité, mais il a l'avantage — et c'est sa raison d'être — de mettre l'homme comme tel en face de cet « Absolu humain » qu'est le Dieu créateur ; il doit toutefois payer la rançon de cette simplification, c'est-à-dire que les impasses théologiques, que les Chrétiens justifient moyennant l'argument du « mystère » et les Musulmans moyennant l'argument du « bon plaisir » de Dieu, témoignent de la nécessité de rendre compte dans un même souffle et de l'unité de Dieu et de la complexité antinomique de l'intervention divine dans le monde. Or cette complexité ne saurait s'expliquer par l'unité, elle s'explique au contraire par la relativité *in divinis*, c'est-à-dire par la gradation hypostatique en vue du déploiement créateur ; relativité qui ne porte pas atteinte à l'unité, pas plus que les dimensions de l'espace ne portent atteinte ni à l'unicité du point-centre ni à l'homogénéité de l'espace total, qui en dérive et qui le déploie.

En face de la complexité paradoxale du Réel métaphysique, la situation des théologies est en somme la suivante : il y a tout d'abord l'axiome que Dieu est l'Absolu puisque rien ne peut lui être supérieur ; il y a ensuite la constatation logique qu'il y a chez Dieu du relatif ; enfin, il en résulte cette conclusion : du moment que Dieu est l'Absolu, cet apparent relatif ne peut être qu'absolu ; le fait que cela est contraire à la logique n'atteint pas Dieu, qui est « mystère » (Christianisme) et qui « fait ce qu'il veut » (Islam). Or nous avons vu que la solution du problème porte sur deux points : objectivement, l'Absolu est susceptible de gradation, à moins qu'on ne veuille renoncer à en parler ; subjectivement, ce n'est pas la logique qui est fautive, c'est l'opacité de nos axiomes et la raideur de nos raisonnements. Certes, Dieu « fait ce qu'il veut », mais c'est parce que nous ne pouvons discerner sur le plan phénoménal tous ses motifs ; certes, il est « mystère », mais c'est à cause de l'inépuisabilité de sa Subjectivité, la seule qui soit, en dernière analyse, et qui ne s'éclaircit pour nous que dans la mesure où elle nous englobe dans sa lumière.

*
**

Il est plausible que l'égo ne soit pas tout à fait lui-même dans la mesure où il est déterminé par les objets, qui sont « non-moi » ; l'égo véritable, le Sujet pur, porte son objet en lui-même, comme l'Essence divine laquelle « tend vers son propre Centre infini », — si cette image inadéquate est admissible, — alors que l'Etre tend vers la création, mais évidemment sans « sortir de lui-même » et sans être affecté par le monde et ses contenus. C'est-à-dire : à la ressemblance du Sur-Etre, le sujet-intellect porte son objet en lui-même ; mais à l'instar de l'Etre, l'égo empirique ou psychique a son objet à la fois en lui-même et en dehors de lui-même ; et de même que l'Existence a son objet en dehors d'elle-même, à savoir dans les choses existantes, de même l'égo sensoriel a son objet à l'extérieur et tend vers l'extérieur. Or Dieu peut être à la fois Sur-Etre, Etre et même Existence, si nous parlons selon *Mâyâ*, car en dernière analyse le Sur-Etre ne saurait se déployer, il contient tout en lui-même à l'état indifférencié mais infiniment réel ; l'homme, qui est fait à l'image de Dieu, a cependant la possibilité d'être infidèle à cette image, puisqu'il n'est pas Dieu et qu'il est libre ; ayant commis cette infidélité et la portant dans sa nature congénitale, il doit, pour redevenir théomorphe, tendre vers l'Intérieur divin. Le sujet animique doit se rendre indépendant du sujet corporel, et le sujet intellectuel doit se rendre indépendant du sujet animique, en conformité de cet enseignement : « Celui qui chercherait à sauver sa vie, la perdrait ; et celui qui la perdra, la conservera » (*Luc*, XVII, 33). De même : « Si le grain de froment tombé dans la terre ne meurt pas, il demeure seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruits. Celui qui aime son âme, la perd ; et celui qui hait son âme dans ce monde, la gardera pour la vie éternelle » (*Jean*, XII, 24 et 25).

La « vie » ou l'« âme » à sacrifier, nous le répétons, est l'égo en tant que nucléus passionnel et non en tant que simple subjectivité particulière ; aussi le critère d'un degré spirituel est-il, non l'absence de la conscience du « moi », laquelle ne saurait se produire d'une façon habituelle, — sans quoi le Christ n'aurait pu se mouvoir dans le monde, — mais l'abolition

de l'enchevêtrement passionnel à fondement de désir, d'ostentation et d'illusion d'optique. La première phase spirituelle est l'isolement, car le monde c'est l'égo ; le sommet est de « voir Dieu partout », car le monde c'est Dieu. Autrement dit, il est une perfection spirituelle où le contemplatif ne perçoit Dieu qu'à l'intérieur, dans le silence du cœur ; et il est une autre perfection, supérieure à la précédente et issue d'elle, — car la seconde ne se conçoit qu'en fonction de la première, — où le contemplatif perçoit Dieu également à l'extérieur (1), dans les phénomènes : dans leur existence, puis dans leurs qualités générales et particulières, et indirectement même dans les manifestations privatives. Dans cette réalisation, non seulement l'égo apparaît comme extrinsèque, mais le monde apparaît comme intérieur en révélant sa substance divine, les choses devenant quasiment translucides ; c'est à cette réalisation à la fois rayonnante et englobante que font allusion les Soufis quand ils disent avec Shiblî : « Je n'ai jamais rien vu sinon Dieu » (2).

Mais « voir Dieu partout » peut encore avoir un sens plus particulier, lequel coïncide d'une certaine manière avec la compréhension du « langage des oiseaux » et en même temps nous ramène au principe que « les extrêmes se touchent » : c'est que l'intelligence qui est pénétrée par ce qui est le plus intérieur peut bénéficier, comme d'un charisme, de la faculté de comprendre du même coup les intentions secrètes des choses extérieures, donc des formes d'une façon tout à fait générale.

(1) Cet état correspond à la station du *Bodhisattwa*, tandis que l'état précédent est celui du *Pratyéka-Buddha*. Dépasser le besoin de solitude du *Pratyéka-Buddha* et devenir *Bodhisattwa*, c'est demeurer dans l'état d'union aussi bien dans un harem que sur un champ de bataille ; et cela est indépendant de la fonction active et créatrice du *Samyaksam-Buddha*, lequel représente, non un degré spirituel, — il possède par définition le degré suprême sans être le seul à le posséder, — mais un phénomène cosmique de première grandeur parce que de l'ordre des manifestations divines.

(2) La tradition attribue des paroles analogues aux quatre califes *râshidûn* : l'un voyait Dieu avant la chose créée, l'autre après la chose, le troisième en même temps qu'elle, et le quatrième ne voyait que Dieu. De même Hujwirî dans son *Kashf el-Mahjûb* : « Tel saint voit l'acte avec son œil spirituel ; tel autre saint se trouve séparé, par son amour pour l'Agent, de toutes choses, en sorte qu'il ne voit que l'Agent. » Ceci n'est pas sans rapport avec cette parole de saint Paul : « Tout est pur pour ceux qui sont purs. »

***

Nous avons cité plus haut la parole du Christ sur la « vie » : ceux qui veulent la sauver la perdent, et ceux qui la perdent volontairement, la sauvent pour l'éternité. Sans doute, cet enseignement établit une première distinction, tout à fait générale, entre les mondains et les spirituels ; mais il se réfère également, puisqu'il est sacré et partant polyvalent, aux deux subjectivités que nous avons particulièrement en vue, la phénoménale et l'intellectuelle, ou au « moi » empirique et au « soi-même » transcendant. Dans ce dernier cas, la notion de « perdition » doit être transposée, c'est-à-dire qu'elle se réfère simplement à la situation ambiguë du « psychique » : alors que le « pneumatique » est sauvé par sa nature ascendante, sa subjectivité étant intellective, le « psychique » risque de se perdre en raison du caractère contingent et passif de son égoïté.

Mais il est dans la nature des choses que la subjectivité spirituelle donne lieu à une solution intermédiaire, qui est plus sacrificielle qu'intellectuelle et où le sujet, sans être le prolongement microcosmique du « Soi » shankarien, ne se borne pas davantage à être le « moi » empirique ; c'est là la subjectivité héroïque de la voie d'Amour, laquelle s'arrache aux phénomènes sans pourtant pouvoir s'intégrer au Témoin à la fois transcendant et immanent. C'est alors un rayon de Miséricorde qui entre dans la subjectivité retranchée du monde : privée du « moi » mondain, l'âme immortelle vit en fin de compte de la Grâce qui la soutient et l'adopte.

***

La distinction des deux subjectivités étant essentielle, elle ne peut pas ne point survenir au sein d'une tradition spirituellement intégrale ; si nous ne

connaissions pas un Maître Eckhart, nous devrions néanmoins admettre que le dit point de vue n'est pas absent dans le Christianisme. Maître Eckhart, avec l'audace qui le caractérise, priait Dieu de le libérer de Dieu, en spécifiant que ceci s'applique à Dieu en tant qu'origine des créatures et que notre être essentiel est au-dessus de Dieu envisagé de cette façon ; « l'essence de Dieu et l'essence de l'âme sont une et même chose », disait-il, en fournissant ainsi la clef de l'énigme (1). Cette expression indique une réciprocité compensatoire entre l'absolu et le relatif ou entre *Atmâ* et *Mâyâ* : car au mystère d'incommensurabilité (Islam : *Lâ ilaha illâ 'Llah*) se joint le mystère compensatoire de réciprocité (Islam : *Muhammadun Rasûlu 'Llâh*), c'est-à-dire qu'il y a en *Atmâ* un point qui est *Mâyâ*, et c'est l'Etre ou le Dieu personnel, tandis qu'il y a en *Mâyâ* un point qui est *Atmâ*, et c'est le Sur-Etre ou l'Essence divine présent dans l'Intellect ; c'est l'absoluité immanente dans le relatif humain. Nous rejoignons ici une fois de plus le symbolisme taoïste du *Yin-Yang* : la partie blanche comporte un point noir, et la partie noire, un point blanc. Le fait que l'homme peut concevoir la limitation de l'Etre par rapport au pur Absolu, prouve qu'il peut en principe réaliser cet Absolu et dépasser ainsi la Législation émanant de l'Etre, à savoir la religion formelle ; en principe, disons-nous, et rarement en fait, sans quoi les religions n'existeraient pas.

« Si je n'étais pas, Dieu ne serait pas non plus, » dit encore Maître Eckhart, ce qui s'éclaircit à la lumière de la doctrine que nous venons d'exposer (2) ; et il prend soin d'ajouter, pour ceux qui ne comprennent pas cette « vérité toute nue qui est sortie du cœur même de Dieu », de ne pas « se marteler la tête », car ne la comprend que celui qui « lui est semblable ». C'est dire que la doctrine de la Subjectivité suprême exige une prédisposition providentielle

(1) On remarquera l'analogie avec le *Tat twam asi* (« Tu es Cela ») védantin.

(2) Nous ne songeons pas à nier le caractère problématique d'une telle expression ; c'est-à-dire qu'elle est malsonnante parce que trop elliptique, la relativité du « Dieu » de la formule n'étant pas expliquée.

de la recevoir ; nous disons une « prédisposition » plutôt qu'une « capacité », car la principale cause d'une incompréhension métaphysique est moins une incapacité intellectuelle foncière qu'un attachement passionnel à des concepts conformes à l'individualisme naturel de l'homme. D'une part, le dépassement de cet individualisme prédispose à la dite compréhension ; d'autre part, la métaphysique totale contribue à ce dépassement ; toute réalisation spirituelle a deux pôles ou deux points de départ, l'un se situant dans notre pensée, et l'autre dans notre être.

***

La sourate « Le Clément » (*Er-Rahmân*) attribue à « celui qui a craint la Station de son Seigneur » deux jardins paradisiaques, puis elle mentionne encore deux autres jardins ; d'après les commentateurs, les deux premiers jardins sont destinés respectivement aux hommes et aux djinns (1), ou encore, selon d'autres, à chaque croyant, mais sans que la différence des jardins soit expliquée ; pour les deux jardins supplémentaires, on pense communément — en suivant Baidâwî — qu'ils sont destinés aux croyants de moindre mérite ou de moindre qualité (2). Il nous paraît en tout cas plausible qu'il faille distinguer dans chacun des deux cas mentionnés un jardin « horizontal » d'avec un jardin « vertical », ce second paradis n'étant autre que Dieu lui-même tel qu'il se communique ou se manifeste en fonction du degré envisagé ; c'est là l'équivalent exact de la distinction

(1) Les djinns sont les êtres subtils ou animiques qui se situent entre les créatures corporelles et les crratures angéliques. Chacun de ces trois degrés comporte des états périphériques et un état central ; il y a sur terre des espèces animales et il y a l'homme, comme il y a au Ciel les anges ordinaires et les Archanges, qui s'identifient à l' « Esprit de Dieu » (Er-Rûh). De même, il y a des djinns de deux sortes : ceux de l'état central peuvent être croyants et gagner le Paradis ; c'est d'eux que parle la sourate « Les Djinns ».

(2) Selon d'autres commentateurs — Qashânî en tête — les deux jardins supplémentaires sont au contraire supérieurs aux deux premiers, mais cette question de présentation symbolique est sans importance ici.

entre le « corps céleste » des Bouddhas et leur « corps divin » (1).

Dans le cas des « élus» ou des «rapprochés » (*muqarrabûn*), le jardin « vertical » est l'état d'union ; nous avons fait remarquer plus haut que cet état ne saurait empêcher la présence personnelle des « corps glorieux » dans un Paradis créé, sans quoi bien des passages des Ecritures et bien des phénomènes sacrés ne s'expliqueraient pas. Quant aux deux jardins inférieurs, il s'agit, pour ce qui est du second jardin, non d'« union » mais de « vision béatifique », cette vision étant, comme l'union, « verticale » par rapport à une béatitude « horizontale » (2), phénoménale et proprement humaine. C'est ce que signifient, parmi d'autres symbolismes, les « couronnes de lumière increée » que porteront les élus, selon une tradition chrétienne ; et ce sens s'applique à plus forte raison, et à un degré insurpassable de réalité, au « couronnement de la Vierge ».

Dans la célèbre Oraison d'Ibn Mashîsh, laquelle concerne le Logos ou la *Haqîqatu Muhammadiyah*, il est question de « l'éclat de la Beauté » et du « débordement de la Gloire » : ce qui, à part d'autres significations, peut se référer aux deux degrés célestes dont nous venons de parler. C'est, en symbolisme érotique, la différence entre la « vision » de l'être aimé et l'« union » avec lui : dans le second cas, la forme s'éteint, comme les accidents se résorbent dans la substance et comme les qualités divines deviennent indifférenciées dans l'Essence. Cette extinction ou cette résorption, ou encore cette indifférentiation, relève de ce que nous avons appelé en d'autres occasions la « perspective des rayons centripètes » par opposition à celle des « cercles concentriques » (3) : selon le premier mystère, celui de la continuité ou de l'inclusivité, — et il s'agit ici d'infiniment plus

(1) *Sambhoga-kâya*, le « corps de la Jouissance paradisiaque », et *Dharma-kâya*, le « corps de la Loi », l'Essence divine.

(2) Nous pourrions parler tout aussi bien d'un jardin « circulaire » et d'un jardin « axial », en conformité d'un symbolisme géométrique qui ne présente aucune difficulté.

(3) C'est là la complémentarité entre la dimension « axiale » et la dimension « circulaire ».

que d'une « façon de voir » (1), — « toute chose est *Atmâ* », et l'union directe est par conséquent possible (2) ; selon le second mystère, celui de la discontinuité ou de l'exclusivité, « *Brahma* n'est pas dans le monde », et la séparation des ordres créé et increé est par conséquent absolue, donc irréductible. Ce n'est que sur la base de cette irréductibilité qu'il est possible de concevoir adéquatement l'homogénéité inclusive du Réel et sa conséquence spirituelle, le mystère de l'Identité ou du « Paradis de l'Essence » (3).

Frithjof SCHUON.

---

(1) Dans l'ordre principiel, une perspective est fonction d'une réalité objective ; ce n'est pas le « point de vue » qui pour ainsi dire crée l' « aspect », à moins qu'on n'ose parler d'un « point de vue divin ».

(2) Etant donné, précisément, que l'union indirecte est préexistante, c'est-à-dire qu'elle se trouve réalisée d'avance par l'homogénéité divine de l'Univers, ce dont rendrait compte le panthéisme s'il avait la notion complémentaire et cruciale de la transcendance. Le symbole géométrique de cette homogénéité, non « matérielle », mais transcendante, est la spirale, laquelle combine la perspective des cercles concentriques avec celle des rayons.

(3) Littéralement : le « Jardin de l'Ipséité » (*Jannat edh-Dhât*).

Signalons à cette occasion que l'idée d'un « Paradis peuplé de sots » — que nous avons mentionnée plus haut — s'inspire visiblement de ce *hadîth* : « La plupart des gens du Paradis sont les simples d'esprit » (*el-bulh*), c'est-à-dire ceux qui sont sans ruse ni malice. Le sens est donc positif, tandis qu'il est péjoratif dans l'interprétation que nous avons rapportée, et dont nous avons expliqué l'intention.

NOTES
SUR LA TRADITION POLYNÉSIENNE

(suite) (*)

3. QUELQUES ASPECTS DU DOMAINE SACRE

Symboles divins.

En Nouvelle-Zélande, certains phénomènes naturels étaient plus particulièrement regardés comme des symboles des dieux. Ils étaient leurs *aria*, et jouaient un rôle actif dans l'existence humaine. L'arc-en-ciel (*aniwaniwa*) était l'*aria* des dieux tribaux Kahukura et Uenuku. La brume et le brouillard étaient des *aria* de Hinepukohurangi, la pluie légère l'*aria* de Hinewai. Un dieu de la guerre arawa, Makawe, avait pour *aria* un météore. Les prêtres observaient les *aria*, notamment les éclairs, les étoiles, l'arc-en-ciel, et en tiraient des indications oraculaires.

Quelques dieux se manifestaient par l'intermédiaire d'animaux. Le lézard vert fut longtemps redouté, car il était l'*aria* de dieux tribaux de la guerre, tel Te Rehu o Tainui. Le hibou, le requin remplissaient des fonctions similaires. La mante était l'*aria* de Te Ihiotera.

L'intervention divine plus spécialement réalisée à travers des créatures était appelée *ata* en Polynésie centrale, ce qui, en maori, signifie «ombre ». A Mangaia, par exemple, l'*ata* de Tane était l'oiseau *mo'o*. A l'île de Pâques, le dieu Makemake qui correspondait à Tane était figuré par l'œuf de *Manutara* (hirondelle de mer), ce qui donnait lieu à un rite annuel dont nous reparlerons un peu plus loin.

(*) Voir E.I. juillet-août 1971.

Parmi les objets inanimés, un arbre déterminé, une boucle de cheveux, des pierres, des coquillages, des plumes de couleur rouge jouaient parfois le rôle d'*aria* ou d'*ata*.

Il existait également des objets manufacturés destinés à servir de supports à des influences spirituelles, d'une manière temporaire seulement, quand ils étaient utilisés à cette fin. Selon A. Métraux (1), les grandes statues de pierre de l'île de Pâques auraient rempli un office de ce genre. Il en était de même des *tiki* (ou, aux Hawaï, *Ki'i*) images de bois ou de pierre de la Polynésie centrale (2). En Nouvelle-Zélande, des sortes de bâtons (*toko*), arrondis à une extrémité, appointés à l'autre, affectaient diverses formes : ligne droite, spirale, zig-zags, etc... ; ils représentaient les dieux Tumatauenga, Tawhirimatea, Tane, Rongo et Haumia. Au reste, quand un prêtre voyageait, son bâton de marche pouvait lui-même revêtir l'aspect d'un emblème divin. Les *tiki wananga*, ou *Whakapakoko* étaient constitués par de petits piquets dont la partie supérieure était anthropomorphe. Pour être consacrés, ils devaient être revêtus d'une frange de plumes rouges, être peints à l'ocre rouge, et surtout garnis d'un bandage complexe fait d'une cordelette tressée enroulée selon des spirales descendantes et ascendantes. On pense que ces figures représentant Tangaroa, Rongo et Maru, mais on peut de toutes façons y reconnaître une forme du symbolisme axial.

Mana et *tapu*.

Les chefs, ou *ariki*, étaient, de par leur naissance, revêtus de deux caractères particuliers, le *mana* et le *tapu* (ou *tabou*). L'aspect religieux de ces deux

(1) A. Métraux : « L'Ile de Pâques ».

(2) On rencontrait aussi, à côté du *tiki* ou *ti'i*, les *to'o*. Selon une note de V. Segalen : « « Toos » : images des « atouas ». En pierre ou en bois : colonnes ou blocs triangulaires informes. Beaucoup plus négligés que les « Tiis » qui leurs étaient inférieurs. Ils étaient plutôt des tabernacles où se déposait le « maroourou », plumes rouges, véritable symbole de la divinité ».

caractères est d'autant moins douteux qu'aux *ariki* incombaient certaines fonctions sacerdotales que ne pouvaient remplir les prêtres proprement dits. Le *mana* qu'ils héritaient semble avoir été une « influence », ou une « émanation » à la fois d'ordre psychique et d'ordre spirituel. Il était en relation avec leur pouvoir temporel, et il ne se manifestait pleinement que chez les aînés, à la mort ou à la retraite de leur père. Ce *mana* pouvait être accru par des succès de nature militaire ou administrative ; il pouvait décroître en cas d'échecs en ses domaines. Il se traduisait extérieurement par l'impression profonde que causaient les grands chefs, tant sur leur peuple que sur leurs ennemis, mais il a pu comporter également un aspect cosmique. C'est ainsi qu'à l'île de Pâques, la fonction royale était regardée comme s'exerçant non seulement dans le milieu social, mais aussi dans le milieu naturel. A. Métraux a traduit un hymne recueilli dans cette île dont voici quelques extraits :

> Quelles sont les choses que le roi multiplie dans ce pays ?
> Lorsque Mars apparaît dans le ciel, le roi fait pousser les tiges des douces patates blanches qui poussent dans ce pays.
> C'est lui, le roi, qui nous rend le ciel et les ancêtres propices.
> Il rend propices les douces patates, le ciel et les ancêtres.
> Quelles sont les choses que le roi multiplie dans ce pays ?
> Les langoustes, le poisson po'opo'o, les congres, le poisson nohu, la mousse, les fougères et la plante kavakava-atua...
> ...Quelles sont les choses que le roi multiplie dans ce pays ?
> Les étoiles, le ciel, la chaleur, le soleil, la lune, il accroît leur force.
> Il nous rend propices le ciel, la chaleur, le soleil et la lune.

Cette conception d'un souverain aux fonctions cosmiques témoigne d'une tradition très antique, quelle

que soit la dégénérescence dont elle est affectée lors des derniers temps. Les Pascuans affirment encore que bien des choses, telles que les tortues, une variété d'igname, le santal ont disparu de leur île en même temps que la lignée de leurs rois.

Le même auteur cite un cas de *mana* si intense qu'il finit par devenir dangereux. Il reposait d'ailleurs, non sur un premier-né, mais sur le petit prince Rokoroko-hetau, fils de la troisième femme du roi Nga-ara, qui n'avait aucun droit à la dignité royale. Sa naissance fut accompagnée de prodiges et suivie de catastrophes. Le roi l'enferma dans une grotte, mais les sujets refusèrent de porter devant l'héritier légitime les étendards de la royauté, et Nga-ara finit par faire égorger ce fils aux pouvoirs inquiétants. Il a pu y avoir là un cas de déviation du *mana* dans le domaine psychique.

Les *ariki* héritaient également le *tapu* par droit d'aînesse (*aho ariki*). Le caractère qu'il leur conférait inspirait une crainte révérentieuse au peuple, qui les accueillait en ces termes :

« *Haere mai te mana, haere mai te tapu, haere mai te wehi* » (« Bienvenue au *mana*, bienvenue au *tapu*, bienvenue à la crainte »).

Le mot *tapu* a pris le sens d'interdiction, comme le montre son emploi en Polynésie pour interdire l'accès des propriétés privées. Mais son sens initial serait plutôt « sacré », et, par voie de conséquence, au contact dangereux, de sorte que le concept s'étendait à nombre de lieux et d'objets qui étaient censés être en relation avec une influence spirituelle (3).

A Tahiti, les *ari'i* étaient portés à dos d'homme, afin de ne pas communiquer leur *tapu* a la terre. A l'île de Pâques, il est question d'un roi porté dans une litière, dont le contact tuait les gens du commun. Mais le *tapu* des chefs était surtout concentré sur leur tête. La vaisselle qui avait touché leurs lèvres ne pouvait être utilisée par nul autre, les rognures de leurs cheveux devaient être soigneusement dissimulées pour ne nuire à personne. Beaucoup de prêtres portaient les cheveux longs, et, à l'île de Pâques,

(3) A l'île de Pâques, le *tapu* était souvent indiqué par des piles de pierres nommées *pipihereko*.

il en était de même du roi (*arikimau*), car nul ne se fût enhardi à les lui couper. En Nouvelle-Zélande, lorsqu'un *ariki* avait dormi chez un hôte, il enlevait le *tapu* de l'endroit où sa tête avait reposé en le touchant de sa main, et en « aspirant » cette dernière.

La révérence à l'égard du *mana* et du *tapu* des chefs s'exerçait de différentes manières selon les régions. A Tahiti, quand un *ari'i* passait, les gens s'asseyaient sur le sol et se dénudaient le haut du corps. Aux Hawaï on s'asseyait ou l'on se prosternait (*akura*) selon le degré du *tapu*. Les chefs exigeant la prosternation ne sortaient en général que la nuit, afin de ne pas perturber les occupations de leur peuple. Aux Tonga, les personnes qui entraient dans une maison où était assis le grand chef Tui-Tonga faisaient le *moemoei*, en touchant du dos de la main la plante du pied du chef. Ils faisaient de même en partant, afin de se délivrer du *tapu*.

Les prêtres.

Les *waka atua* (pirogue du dieu) étaient des sortes d'*aria* humains : ils étaient par moment « possédés » par un dieu, et formulaient des messages souvent énigmatiques. Les membres de la secte *hauhau*, laquelle se propagea tardivement en Nouvelle-Zélande, et fut en butte aux poursuites des autorités publiques, constituaient peut-être une dégénérescence de ce type ancien d'interprètes des dieux ; ils dansaient autour d'un porteau appelé le *niu*, et entraient dans une sorte de délire, le *porewarewa*.

Les prêtres proprement dit étaient nommés *tohunga*, mot qui dérive du verbe *tohu*, guider (4).

(4) Ils étaient appelés *tahu'a* aux îles de la Société, *kahuna* aux Hawai. Aux Marquises, *tau'a* était appliqué aux hommes inspirés qui étaient « possédés » par un dieu, tandis que ceux qui connaissaient le rituel et les incantations se nommaient *tahuna o'ono*. Le prêtre inspiré était dit *vaka aitu* (pirogue des dieux) aux Samoa, et *pi'a atua* (*boite du dieu*) à Mangaia. L'inspiration était désignée par le mot *uru* (entrer) tant en Polynésie qu'en Nouvelle-Zélande.

Ce terme était du reste usité pour désigner tout expert en un art quelconque. Aussi les experts en religion étaient-ils divisés en diverses classes, et portaient-ils des titres plus précis. La catégorie la plus haute était formée par les *tohunga ahurewa*, ou *tohunga taua ;* la plus basse était celle des *tohunga kehua*, ou *tohunga kiato*. Les *tohunga matakite* prédisaient l'avenir (5), les *tohunga tatai arorangi* lisaient dans les étoiles. Quant aux *tohunga Makutu*, ou *tohunga whaiwhaia*, ils ne méritaient nullement le nom de prêtres, à la fin du moins, car ce n'étaient apparemment que des sorciers.

Les prêtres des classes supérieures avaient fréquenté une école spéciale dirigée par les *Tohunga pukenga*. Il leur avait fallu gravir tous les échelons de la connaissance avant d'obtenir le titre de *tauira*, qui leur conférait toutes les prérogatives du sacerdoce.

Les aînés des *ariki* héritaient, nous l'avons vu, certains dons d'ordre religieux (*mana atua*). Ils étaient en conséquence admis durant leur jeunesse dans les collèges sacerdotaux, où ils recevaient un enseignement analogue à celui des futurs prêtres. Mais, en réalité, seul le ministère de quelques rites particuliers leur était réservé.

La fonction de *tohunga* n'était pas héréditaire en principe, mais elle l'était souvent en fait. Les prêtres étaient presque tous de haute naissance, et ils remplissaient en général d'importantes fonctions sociales. Ils étaient des auxiliaires précieux pour les chefs dans le domaine du gouvernement (6). Ils transmettaient les mythes et l'histoire, étaient des généalogistes avertis, et, outre leur connaissance d'ordre proprement métaphysique, étaient maîtres ès-sciences sacrées.

(5) Dans l'importance que semblent avoir revêtus, au cours des derniers temps, les sciences divinatoires et la magie, il faut voir encore, sans doute, l'effet d'une dégénérescence de la tradition. Un mode curieux de divination est celui auquel on procédait à l'aide de cerfs-volants (*manu whara*).

(6) Autorité spirituelle et pouvoir temporel étaient donc fortement imbriqués ; mais on ne doit pas conclure, se fiant aux apparences, que la première était soumise au second, même si cela a pu se produire dans certains cas au cours de la dernière période.

Ils ne portaient pas de costumes distinctifs. Pour accomplir certains rites, ils se défaisaient de leurs vêtements de tous les jours, et ceignaient un tablier de feuilles fraîches. Ils demeuraient durant certaines périodes dans leur hutte, pour se livrer à la méditation et à la contemplation. Ils étaient alors *tapu*, ne pouvaient toucher de nourriture, et devaient renoncer à toute activité profane ; autrement, ils auraient été privés de contact divin, et n'auraient pu recouvrer leur pouvoir qu'à l'aide d'un rite d'expiation comportant une confession et des offrandes.

Comme on vient de le dire, il est certain que la magie à dû jouer un rôle trop important dans la tradition polynésienne, au moins sous ses formes tardives. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner si les hommes nouvellement élevés à la dignité du sacerdoce devaient prouver leur science en flétrissant une feuille verte, en fendant une pierre, ou en tuant un oiseau en vol, le tout au moyen d'une simple incantation. Te Rangi Hiroa rapporte cette histoire du missionnaire britannique qui tenta de convertir le dernier *tohunga* de la tribu Arawa. Le *tohunga* demanda au missionnaire de produire un signe démontrant la puissance de son Dieu. Devant l'incapacité du chrétien, le prêtre maori ramassa une feuille sèche, la jeta devant son adversaire, et invoqua son dieu ; la feuille redevint verte ; puis le *tohunga* la fit revenir à son ancien état.

Les prêtres de la classe supérieure étaient censés, eux-aussi, détenir le contrôle des phénomènes naturels : ils pouvaient provoquer des éclairs et du tonnerre, susciter des tempêtes sur terre et sur mer. On raconte que, quand le prêtre Ngatoroirangi fut surpris dans l'île de Motiti par la flotte de son ennemi Manaia, il conjura tous les vents de Tawhirimatea dans une calebasse. Il brisa la calebasse à l'aide d'une lance, et tous les vents se précipitèrent ensemble au dehors, causant une tempête si violente que la flotte de Manaia fut tout entière détruite.

La magie était même enseignée dans des écoles d'ordre inférieur appelées *whare maire*. Outre la technique proprement dite, l'étudiant devait contacter et contrôler un « esprit familier » de la classe

des *atua kahukahu*, qui devenait son agent protecteur contre les personnes que visaient ses pratiques. Si la première personne visée était frappée le magicien était intronisé. Dans le cas contraire, le pouvoir dont il avait usé se retournait contre lui, et il devenait la victime de sa propre entreprise.

Les sanctuaires.

En Nouvelle-Zélande, les sanctuaires étaient pratiquement absents. Aux Samoa et aux Tonga, les temples étaient des maisons élevées sur une plate-forme de terre, et entourées d'une clôture déterminant l'enceinte sacrée. Dans le reste de la Polynésie, c'étaient des aires délimitées par des murs de pierre bas. Aux Hawaï, où elles étaient appelées *heiau*, ces cours comportaient une terrasse élevée sur l'un de leurs côtés. A l'île de Pâques, des ensembles de pierre comprenaient une surface pavée avec une haute terrasse nommée *ahu*. Sur cette plate-forme étaient érigées les grandes statues caractéristiques de ce pays.

En Polynésie centrale, les sanctuaires, les *marae*, étaient en général constitués par une cour rectangulaire, avec une terrasse également appelée *ahu*, ou *tuahu*. Aux Tuamotu et à Tongareva, l'enceinte était marquée par une bordure basse de morceaux de corail plats posés de chant. La plate-forme était formée par du corail empilé dans un espace rectangulaire borné par des pierres de chant.

C'est dans les îles de la société que le *marae* parvint à son plus haut degré de développement. Dans les *marae* côtiers des Iles-sous-le-Vent, en particulier, la plate-forme s'accrut dans toutes les dimensions. Celle du *marae* Taputapuatea à Raiatea avait 141 pieds de long sur 24 pieds de large. Dans les Iles-au-Vent, l'*ahu* fut surélevé par plusieurs autres terrasses disposées en étages, ce qui lui donna l'aspect d'une pyramide tronquée. Les cours de ces sanctuaires étaient fermées par des murs bas, et l'étage inférieur de l'*ahu* affleurait au bord intérieur du mur du fond et des murs latéraux, lesquels, plus bas que cet étage, constituaient un degré supplémen-

taire de la pyramide. L'*ahu* tahitien mesurait environ soixante pieds de long, quinze de large, dix à douze de haut, et le nombre des étages était en général de trois à l'intérieur, de quatre à l'extérieur avec les murs. Cependant, le *marae* de Mahaiatea, dont les ruines imposantes sont envahies par la végétation, avait une cour de 377 pieds de long et de 267 pieds de large, et un *ahu* de 267 pieds de long et 87 pieds de large, présentant dix étages intérieurs, et s'élevant à une hauteur de 45 ou 50 pieds. Le *marae* de Arahurahu, dans le district de Paea a été reconstruit, au moins partiellement ; il n'a que deux ou trois étages, mais n'en est pas moins impressionnant dans son site grandiose (7).

En plus de l'*ahu*, le *marae* comportait des plateformes de bois sur pilotis destinées à recevoir les porcs et les autres offrandes ; elles étaient appelées *fata* à Tahiti, *'ata* (*hata*) aux îles Cook. Une maison renfermait tous les instruments du culte, tambours, images ou symboles des dieux, matériel divers. Toutefois, aux îles de la Société des édifices spéciaux en bois, posés sur des poteaux, recevaient en général les images des dieux.

Selon les histoires transmises aux îles Cook, la première chose que faisait un voyageur arrivant dans ces îles était élever un *marae* pour rendre grâce aux dieux, et pour affirmer sa prise de possession du pays. On dit que l'ancêtre des Rarotongans, Tangiia fonda quarante *marae*, dont les noms et les sites ont été transmis. Il nommait des prêtres chargés de la garde de chacun d'eux. Les navigateurs tahitiens passent eux-aussi pour avoir été des bâtisseurs de *marae*. Selon les traditions hawaïennes, le chef

(7) Le *marae* à étages fut peut-être importé par les habitants de Raiatea lorsque, vers l'an mille, ils imposèrent le culte d'Oro aux Tahitiens. Mais, sauf en ce qui concerne le symbolisme, il semble n'avoir aucun rapport avec la pyramide d'Amérique centrale. Cook (« Premier Voyage ») fournit les précisions suivantes : Le « morai » d'Oberea (Purea) ex-reine de Tahiti, près du district de Pappara, est une pyramide de pierre de 267 pieds de long ; les côtés sont en escalier, la hauteur est de 44 pieds ; il est fait de corail blanc taillé et poli, en pierres de 3 pieds et demi de long, assemblées sans mortier. Au sommet se trouvent un oiseau de bois et un poisson de pierre.

tahitien Pa'au aurait introduit l'architecture de sa terre natale aux Hawaï ; un autre chef tahitien, Moikeha, aurait édifié dans l'île du Kauai un vaste sanctuaire du nom de Hikina'akala.

En Nouvelle-Zélande, ce que l'on nomme *marae* était simplement une place de réunion, qui servait notamment à recevoir les hôtes. Le *ahu*, devenu *tuahu*, n'était en général qu'un monceau de pierres brutes à l'écart du village. Quelquefois, une petite plate-forme de bois voisine, appelée *tiepa*, ou un édifice de plus grande taille (*whata*) étaient érigés pour la réception des offrandes (8).

Un *tuahu*, sur la rive du lac Rotorua, se distinguait par la présence de quatre pierres dressées un peu à part. Certains lieux *tapu* étaient marqués par un poteau (*pou*), et étaient désignés par le terme *pou-ahu*, le poteau était souvent entouré d'une clôture, et l'enceinte se nommait *tuahu tapatai*. Quand ce *tuahu* était situé dans un village, il était fréquemment disposé près de la porte d'entrée principale. Un coffret de bois sculpé (*waka*, « réceptacle ») destiné à recevoir le symbole du dieu tribal était gardé dans l'enclos. Parfois, une maisonnette de bois sculpté (*Kawiu*), perchée au haut d'un pilier renfermait le *waka*.

De simples affleurements de roche où un prêtre avait coutume d'entrer en contemplation constituaient une forme plus rudimentaire de lieux sacrés.

Chaque village avait en outre son eau *tapu* (*wai tapu*), où avaient lieu les aspersions rituelles. D'autres sites pouvaient devenir *tapu* lorsque des rites tels que ceux qui étaient destinés à assurer la fertilité des champs, ou ceux qui étaient liés à la divination venaient d'y être accomplis.

D'une manière générale, on peut dire que, dans la tradition polynésienne, les éléments naturels consacrés remplaçaient volontiers, totalement ou en partie, aux temples érigés de main d'homme.

(*à suivre*) Jean-Louis GRISON.

(8) Best (« Maori Religion and Mythology ») désigne les différentes catégories de *tuahu* par les termes suivants : *ahu-rewa, ahu-rangi ahu-mairangi* et *ahu-puke*. Les trois premiers, se réfèrent sans doute au degré de vénération que l'on accordait à ces sanctuaires, et le dernier signifie simplement que le lieu saint était formé par un tertre, ou un monceau de terre.

LES LIVRES

Raymond MERCIER : *Clartés Métaphysiques* (Editions Traditionnelles, 1971).

Dans « Les Principes du Calcul Infinitésimal », Guénon avait, à l'occasion de l'exposé de Leibnitz qui est à l'origine du calcul différentiel, montré la signification métaphysique de la différentiation et de l'intégration. Il terminait en disant : « Les mathématiques, plus que toute autre science, fournissent un symbolisme tout particulièrement apte à l'expression des vérités métaphysiques, dans la mesure où celles-ci sont exprimables ».

C'est un essai semblable qu'a tenté M. Raymond Mercier dans son ouvrage intitulé : « Clartés Métaphysiques », et cependant son exposé est très différent de celui de Guénon qui se limitait à la seule considération des quantités indéfiniment petites et grandes et qui introduisait progressivement le lecteur dans un monde peu familier pour lui.

Ici l'auteur est un mathématicien confirmé et la physique moderne est tellement son élément qu'il la suppose également connue de ceux auxquels il s'adresse, ce qui rend souvent difficile de le suivre, même en dehors des annexes plus techniques et d'ailleurs particulièrement intéressantes. A bien des pages on aimerait des explications détaillées.

Par exemple, lorsque, tout au début, il pose $0 + 0 = 0$ et dit : « la partie contient le tout », il conviendrait d'expliquer, comme le fait Guénon, que le symbole 0, tel qu'il est employé actuellement par les mathématiciens, est une source de confusions car, tandis qu'originairement il sert à désigner l'absence totale de quantité et n'est pas un nombre, il a été pris pour un nombre et sert également à désigner le domaine des quantités indéfiniment décroissantes.

Bien que l'auteur se réfère constamment aux ouvrages de Guénon, il lui arrive de ne pas partager ses opinions, par exemple lorsqu'il fait allusion aux théories de Cantor sur le transfini, théories que Guénon concède « ingénieuses, mais non valables logiquement ». Cette différence d'opinion ne réside d'ailleurs pas dans un rejet moins catégorique des fautes de logique qui ont conduit à de prétendues « démonstrations » d'une pluralité de transfinis, mais dans l'interprétation du symbole ∞ : d'après l'auteur, le même signe ∞ est utilisé par les mathématiciens pour symboliser d'une part l'indéfiniment grand

et d'autre part la limite supérieure des nombres entiers, dénommée par Cantor « transfini » et prise à tort par lui pour un nombre susceptible de pluralité. Pour Guénon, le signe ∞ n'est que le symbole du domaine des quantités indéfiniment croissantes, et il considère d'autre part ce qu'il appelle la « multitude » (d'ordre quantitatif) « qui surpasse tout nombre, et qui par conséquent n'est pas un nombre ».

Il reste que l'ouvrage, dans son développement progressif de la matière à la vie, offre des quantités d'aperçus curieux, des réflexions intéressantes, par exemple celle-ci sur le sens de l'individualité : « Le problème de la survie après la mort terrestre apparait comme un faux problème : l'individu ne survit que dans la mesure où il a cessé d'être un individu ».

C'est, en ce sens, un livre propre à faire réfléchir les physiciens modernes.

Jacques BONNET.

Georges BORDONOVE - *Le Roman du Mont Saint-Michel.*
Le flot des touristes — généralement dénués de toute intention et de toute conviction — qui envahit de nos jours le Mont Saint-Michel ne doit pas nous faire oublier que ce dernier fut, durant des siècles, l'un des lieux de pélerinage les plus importants de la Chrétienté : il venait aussitôt après Jérusalem, Rome et Saint-Jacques. Or, que le pélerin en soit sonscient ou non, un site de ce genre est toujours le symbole du paradis terrestre et, par extension, celui du Paradis céleste ; et le pélerinage lui-même figure le cheminement de l'homme vers ce point de contact entre le Ciel et la terre. Si le Mont Saint-Michel est une île, s'il affecte la forme d'une pyramide, cela n'est pas dû au hasard, mais à la rigueur du symbolisme traditionnel.

Aussi est-ce avec raison qu'au début de son histoire du Mont, histoire bien contée et d'une lecture agréable, M. Bordonove évoque d'une manière fort vivante les pélerinages médiévaux. Il note que l'écharpe (la besace) et le bourdon (le bâton) étaient remis aux pélerins avant le départ, « à l'issue d'une cérémonie analogue à l'adoubement chevaleresque. Ne sont-ils pas devenus Chevaliers du Ciel ? » Cette « cérémonie », surtout en ce qui concerne la remise du bâton, n'est pas sans rappeler certains rites initiatiques, et elle souligne le caractère symbolique du pélerinage. Par ailleurs, l'auteur fait des hommes du Moyen-Age, à quelque classe qu'ils appartiennent(*), un ta-

(*) La pyramide du Mont comporte trois aspects qui correspondent aux trois classes supérieures de la société médiévale : c'est à la fois une commune (bourgeoise), une place forte (noblesse) et une abbaye (clergé). L'auteur ajoute qu'elle symbolise par là même « les trois aspects intérieurs de l'âme humaine ». Ce serait plutôt les trois « parties » de l'être, corps, âme et esprit ; ou encore, les trois mondes. Cette division tripartite se retrouve dans les trois étages de la Merveille :

bleau où il met l'accent sur les différences considérables entre la mentalité qui avait cours à cette époque et celle qui se manifeste à présent, et la comparaison n'est pas en faveur de ce temps. « Ces hommes ignoraient nos mollesses, nos prudences, nos arguties, nos façons de déguiser notre égoïsme en tirades humanitaires, notre ride mental en fausses méditations... Ils avaient une espèce de candeur, non pas imbécile dans son acceptation aveugle du merveilleux, mais spontanée, toujours disponible et n'excluant ni l'intelligence ni la complexité ».

Toujours à propos de lieux de pélerinage, M. Bordonove note qu'ils possèdent presque tous ce que l'on appelle leur Mont-Joie (ou plutôt Mont de la Joie, *Mons Gaudii*), site d'où l'on peut apercevoir pour la première fois le terme du voyage, seuil où l'on se prépare à entrer dans le sanctuaire.

En ce qui concerne les manifestations préchrétiennes au Mont Saint-Michel, il faut bien reconnaître que l'on sait peu de choses, en dépit d'histoires assez fantaisistes dont certains secteurs se sont fait l'écho. Ce dont on est sûr, c'est que l'îlot s'est nommé le Mont-Tombe, peut-être parce qu'il ressemblait à un tumulus. Une légende druidique en aurait fait une escale pour les âmes des morts au cours du voyage qui devait les conduire aux Iles des Bienheureux. Cette légende est intéressante à deux points de vue : d'abord à celui du symbolisme du pélerinage dont nous venons de parler, ensuite à celui du culte de Saint-Michel, puisque celui-ci est le « Peseur des âmes ».

Selon M. Bordonove, il n'est pas impossible que les prêtres gaulois, qui aimaient les lieux élevés où ils se sentaient plus près du Créateur, aient célébré des rites en cet endroit, « mais rien ne permet de l'établir, même avec un semblant de certitude ». Toutefois, il reste que l'origine attribuée au nom du rocher voisin de Tombelaine, à savoir *Tumba Beleni*, même si elle n'est pas étymologique, n'a sans doute pas été avansée au hasard : un culte de Belen y a probablement été célébré. Et l'Apollon celtique présente bien quelque analogie avec l'archange à l'épée de lumière et de feu. On a aussi prétendu qu'il y avait eu sur le Mont-Tombe un temple de Jupiter ; et encore que Saint-Michel y avait succédé à Mercure ; sans doute à cause du sanctuaire vendéen de Saint-Michel-Mont-Mercure ; mais ces relations, même si elles sont réelles, n'ont sans doute qu'une importance secondaire**.

Aumônerie pour les humbles gens au « rez-de-chaussée » ; salle des Hôtes ou recevoir les princes au premier étage, réfectoire et cloître des moines au deuxième étage.

(**) E. Mâle, dans son étude sur le Mont Saint-Michel, se rallie à l'origine « mercurienne ». Il signale en outre que, dans le plus ancien sanctuaire connu de l'Archange, sis près d'Héliopolis en Phrygie, saint Michel aurait remplacé le dieu des sources thermales ; il aurait lui-même fait jaillir celles-ci. Près de Constantinople, il se serait substitué à un dieu-médecin, peut-être Esculape ; comme à Epidaure, il indiquait en rêves aux malades endormis dans l'église les remèdes qui leur convenaient. Enfin, en Bavière, Saint-Michel aurait pris la place de Wotan.

Comment le culte de l'Archange a-t-il pris naissance sur cet îlot désolé ? Car, s'il s'était déjà répandu en Italie à la suite des apparitions du Mont-Gargano, il n'existait pratiquement pas en France. Au VI[e] siècle, deux religieux, Paternus (Saint-Pair) et Scubilion, s'y étaient retirés pour y mener une vie érémitique. La consécration à Saint-Michel ne se fit cependant qu'en 709. M. Bordonove remarque que l'extension du culte michélien est liée à l'invasion de la France par les Maures, et à l'ascension de leurs vainqueurs les Carolingiens. Dans la « Chanson de Roland », c'est Saint-Michel qui saisit le gant que le preux mourant tend vers Dieu. En fait, ce culte coïncide surtout avec la grande époque de la Chevalerie, qu'il marquera de son empreinte profonde ; car saint Michel est le Chevalier par excellence. Il n'est donc pas étonnant que Charlemagne ait fait de lui le patron du royaume franc, et que, le premier, il ait fait broder son image sur ses bannières. Mais il ne fut pas le seul, et Guillaume le Conquérant, reprenant le geste à son compte, partira à la conquête de l'Angleterre derrière un étendard frappé de l'image de l'Archange. Celui-ci demeura le protecteur principal de la France jusqu'au XVII[e] siècle.

Le véritable fondateur de l'abbaye est saint-Aubert. Il ne s'agit pas là d'un saint légendaire, même si quelques légendes plus ou moins symboliques se sont attachées à son nom. On dit par exemple que cet évêque délivra l'Avranchin d'un dragon qu'il contraignit à regagner la mer. Il aimait se retirer sur le Mont-Tombe pour y méditer. Saint-Michel lui apparut à plusieurs reprises en songe, lui enjoignant de construire en son honneur un temple au sommet du rocher. Saint-Aubert, quelque peu incrédule, ayant temporisé, l'Archange lui avait touché du doigt l'os du crâne, qui avait fondu comme cire. Et il est de fait que le crâne du saint, conservé dans l'église Saint-Gervais d'Avranches, présente un orifice d'origine inexplicable. On pourrait peut-être envisager cet étrange « phénomène » selon la perspective d'un symbolisme de nature initiatique.

Il est encore dit que le sanctuaire devait être bâti là où l'on trouverait un taureau attaché. Certains ont voulu voir là une allusion au culte de Mithra. Sur le Mont-Gargano, où l'Archange apparut en 492, et où un taureau indiqua également le site sacré, il semble que le culte michélien se soit effectiveemnt substitué au culte mithriaque. Mais ici, la chose parait assez peu probable ; on peut néanmoins, d'une manière générale, concevoir un

On notera que Tombelaine fit pendant longtemps partie intégrante du pélerinage : on y vénérait Notre-Dame-la-Gisante.

certain rapport entre Saint-Michel et Mithra, en tant que tous deux sont en relation avec la lumière divine.

Le plan de l'édifice fut encore précisé par un miracle, son tracé étant préservé de la rosée qui couvrait le sommet du mont. Ce sanctuaire primitif est l'aspect d'une crypte, afin de rappeler la caverne sainte du Mont-Gargano. E. Mâle remarque que nombre d'églises consacrées à saint Michel durant tout le haut Moyen-Age en Italie revêtent la forme de crypte, ce qui est pour le moins curieux ; là encore, on est en droit de se demander s'il n'y a pas une intention d'origine initiatique.

Puis, l'évêque d'Avranches envoya deux chanoines au fameux sanctuaire apulien pour y chercher des reliques. Ils en rapportèrent un morceau du drap vermeil que l'Archange avait laissé sur l'autel, et un fragment de la plaque de marbre où il avait posé le pied. Le jour de la consécration arriva. Mais, au cours de la nuit, saint Aubert apprit que saint Michel avait assisté à la dédicace que le Seigneur lui-même en avait faite. C'était le 16 octobre 709.

Le plus ancien récit de la fondation du Mont compare cet îlot à l'arche de Noé : « Il n'est pas loin d'avoir les dimensions qui furent, on peut le conjecturer, celles du bâtiment qui sauva la croissance du genre humain ». Le rapprochement n'est pas gratuit, car il est certain que ce rocher battu par les flots a joué un rôle éminent dans la conservation du patrimoine spirituel médiéval. Un fait est bien connu — et l'histoire a aussi une signification symbolique — c'est que, maintes fois assiégé, pendant la guerre de Cent Ans notamment, il ne fut jamais pris. En outre, il fut bien souvent la victime des éléments déchainés, comme si Satan se fût acharné sur ce haut-lieu consacré à son adversaire : « La foudre, les incendies, les séismes, les raz-de-marée, les tornades, les trahisons, les mutilations s'y sont succédé avec une fréquence troublante. Cependant, le Mont a triomphé de ces périls, inexplicablement, ou miraculeusement, comme on voudra. Toujours, on a rebâti et presque toujours mieux. Toujours, il s'est trouvé des hommes pour sauver le sanctuaire du feu, de l'écroulement, du pillage, de l'abandon... Toujours l'Archange en sortait victorieux, comme toujours le Mont blessé relevait ses ruines et sortait plus beau des cataclysmes, invincible et triomphant ».

Sa position excentrée par rapport à l'ensemble de la chrétienté peut surprendre (mais celle de Saint-Jacques est similaire) ; il faut à ce propos remarquer qu'il fut également un pivot entre la France et la Grande-Bretagne — quelles que fussent les dissensions d'ordre politique entre ces deux pays — et aussi entre le monde celtique et le monde chrétien. Et ce n'est pas par hasard si, parmi les nombreux lieux saints dédiés à l'Archange qui fleurissent bientôt de toutes parts (***), figure le Mont Saint-Michel de Cornouailles.

(***) Certains de ces centres spirituels, s'ils ne constituèrent pas des lieux de pélerinage, n'en eurent pas moins une influence profonde et durable. Citons à titre d'exemple le monastère qui devait donner naissance à Saint-Mihiel, et qui fut fondé dans une forêt voisine de cette ville par un seigneur de Trognon à la suite d'une manifestation miraculeuse de l'Archange.

Saint-Aubert avait établi au Mont une collégiale des *douze* chanoines. Il avait même obtenu, par ses prières, le jaillissement d'une fontaine dont les eaux, aux vertus thérapeutiques, devait rafraîchir durant des siècles des milliers de pélerins. Car la diffusion du pélerinage fut très rapide ; à la mort du fondateur, en 725, on venait déjà de toute l'Europe visiter le sanctuaire.

Les Bénédictins furent installés par le duc Richard 1er en 966. Ils furent d'abord trente, puis l'illustre abbé Robert de Torigni, l'ami de saint Thomas Becket, porta plus tard leur nombre à *soixante*. A l'origine, ils provenaient pour la plupart, comme leur premier abbé Maynard, de Saint-Wandrille, fille de Saint-Vanne, c'est-à-dire qu'ils observaient la règle bénédictine revue et adaptée par Saint-Benoît d'Aniane. Leur doctrine devait consister en une synthèse de celle — celtisante — de l'ancien druide saint-Colomban, et de celle du patriarche du Mont-Cassin. On retrouve une fois de plus ici la conjonction de la tradition celtique, de la tradition chrétienne et de la tradition méditerranéenne qui fit la grandeur du Moyen-Age. De cette grandeur, le Mont Saint-Michel est l'un des plus beaux témoins, lui que, dans une diversité de styles fondus en une unité puissante et harmonieuse, les abbés successifs élevèrent peu à peu vers le ciel, contre vents et marées, et qui est parvenu jusqu'à nous, tel un merveilleux château du Graal.

La résistance quasi miraculeuse de l'abbaye pendant la guerre de Cent Ans fut sans doute comme un prélude à la carrière de Jeanne d'Arc, laquelle allait, comme saint Aubert, obéir à l'Archange. Cela était, en somme, dans l'ordre des choses. Mais il est beaucoup plus étrange que, parmi les plus fervents pélerins, aient figuré deux rois de renom fort peu chevaleresque : Philippe le Bel qui, entre autres dons, légua au sanctuaire deux épines de la couronne du Christ ; et Louis XI, qui fonda l'ordre de Saint-Michel ; dans les statuts de ce dernier percent certes les intentions politiques du souverain, mais il n'en est pas moins, en principe, un ordre de chevalerie. La contradiction qui se manifeste entre la conduite extérieure de ces princes, le premier d'entre eux surtout, et leur démarche religieuse s'explique mal de nos jours ; mais au Moyen-Age, on saurait difficilement concevoir une impiété totale : un équilibre rompu a toujours tendance à être rétabli par une réaction salutaire. On peut

aussi voir là un effet du rayonnement spirituel considérable du Mont Saint-Michel.

Et, de nos jours encore, ce dernier conserve une bonne part de son influence. « Il faut se persuader que les hauts-lieux sont nécessairement privilégiés dit M. Bordonove ; qu'ils persistent envers et contre tout, et d'abord contre les hommes ». Pour certains, le Mont demeure cette Jérusalem céleste qu'il fut pour les pélerins du Moyen-Age, cette cité d'azur et d'or que peignait Pol de Limbourg dans les « très riches heures du Duc de Berry ». Et le Grand Degré n'est autre que le symbole de l'échelle de Jacob permettant d'atteindre aux degrés les plus hauts de la spiritualité.

J.-L. GRISON.

LES REVUES

Luc BENOIST, *Literature and Tradition*, in *Problems of Literary Evaluation* (Pennsylvania State University Press, Philadelphie, 1969).

Nous avons eu tardivement communication de cette importante étude, publiée par M. Luc Benoist dans le second volume de la série *Yearbook of Comparative Criticism*, qu'édite le Professeur Joseph Strelka. Il est certes inhabituel que de telles publications trouvent ici l'occasion d'être citées. Mais le thème choisi par M. Luc Benoist touche aux sources mêmes de l'expression traditionnelle, avec tout ce qu'elle comporte de qualité symbolique et d'humaine nécessité, même s'il pénètre, par ailleurs, en des domaines étrangers aux préoccupations de cette revue.

La littérature des hautes époques, remarque M. Benoist, est faite « *pour accompagner et commenter l'action* ». Mieux : initialement, la parole *est* action, le Verbe *est* créateur. Et de rappeler le prologue de l'Evangile selon saint Jean : « *Au commencement, le Verbe était — et le Verbe était avec Dieu — et le Verbe était Dieu... Tout fut par lui, et sans lui rien ne fut.* » La reconnaissance de la parole comme instrument symbolique de l'Intelligence, de l'Activité, de la Volonté divine est en fait universelle : c'est *Kalimat Allah, la Parole de Dieu* ou la Parole « *instauratrice* » ; « *La Parole* (Memra) *produisit tout objet et toute chose par son Nom un.* » (*Sepher Ietsirah*) ; c'est, dans la tradition védique, Sarasvatî, *shakti* de Brahmâ, autrement appelée Vâk, la Parole : « *Au commencement était Brahmâ ; avec lui était Vâk, la Parole ; la Parole est Brahmâ.* » « *La Parole est tout* », confirme l'*Aitareya Aranyaka*. Elle est, par l'intermédiaire de Gâyatrî, l'origine de la poésie sacrée. Il n'est pas jusqu'à Victor Hugo qui ne répète — moins bien, en écho sonore — dans ses *Contemplations : « Car le mot, c'est le Verbe, et le Verbe, c'est Dieu »*.

Toutefois, s'il existe une différence capitale de niveau entre ce que l'Inde traditionnelle nomme le « Verbe transcendant » (*parâ-vâk*) et le « Verbe manifesté » (*vaikharî*), la hiérarchie s'établit à peine moins nettement entre celui-ci qui, pour « approximative et périssable » qu'elle soit (Yogatrayânanda), est une Révélation de la suprême Sagesse, et le langage humain qui, fût-il à caractère sacré, se veut moyen de communication de l'être avec la Divinité : l'un descend de Dieu vers l'homme ; l'autre s'élève

de l'homme vers Dieu. Entre cette forme pure du langage sacré et la littérature profane où « la lettre a tué l'esprit », divers niveaux intermédiaires s'établissent : hymnes rituels, récits, romans, contes, théâtre à caractère initiatique ou symbolique, écrits spirituels ou seulement teintés de spiritualité, quêtes pathétiques, tâtonnantes ou dérisoires d'une vérité ou d'une esthétique sans fondement doctrinal, mais qui répondent néanmoins à une intuitive nécessité ; la seule beauté formelle est encore une qualité Verbe manifesté.

« *La qualité de la littérature orale,* écrit M. Luc Benoist, *est d'être essentiellement poétique, son contenu est un message essentiellement mythique et son inspiration est spirituelle. Nous pourrions donc dire que la littérature traditionnelle est originellement une poésie cosmique, c'est-à-dire imitant le processus de toute création. Et toutes les fois que la littérature voudra se « purifier », elle devra remonter à cette origine.* » Nous ne pouvons que suivre l'auteur dans son récit de la « *dégradation qui a déformé au cours du temps l'inspiration originelle* » : de la médiévale « *primauté du spirituel* » à la renaissante « *primauté aristocratique de la beauté formelle* » — il faudrait la dire *profane* —, puis à la « *primauté de l'expression romantique* » ; mais le mouvement est ici, semble-t-il, de nature cyclique : cette dernière époque manifeste une tendance évidente au « retour à l'origine », si l'on entend par « romantisme » celui qui s'est développé en Allemagne — c'est bien ce que paraît faire M. Luc Benoist — et qu'ont illustré Novalis, Hölderlin, Jean-Paul Brentano, Arnim, Lichtenberg et quelques autres ; Novalis surtout, dont la quête du « Réel absolu », celle des *Hymnes à la Nuit*, d'*Henri d'Ofterdingen*, des *Disciples à Saïs*, marque un sommet de la poésie intuitive occidentale : « *Tout le visible tient à l'Invisible — l'audible à l'Inaudible — le tangible à l'Intangible* — et peut-être *le pensable à l'Impensable.* » Ce mouvement ne trouve guère de correspondance en France que chez Gérard de Nerval, et se prolonge plus près de nous chez un Rilke ou un Milosz : « *Car ces noms ni sont ni les frères, ni les fils, mais bien les pères des objets sensibles.* » Il reste là, dans le pouvoir du langage, la trace de la puissance cosmogonique des origines. Qu'on ne s'y trompe pas cependant : les meilleures parmi ces œuvres sont impures, ouvertes par quelque côté, par quelque fissure, aux influences d'en-bas. Il n'est pas d'exemple qu'elles ne « *triomphent* », comme dit François Mauriac, au prix d'une « *trahison de leur Dieu* ». On ne rétablit pas, d'un trait de plume, le lien rompu entre le Ciel et la Terre.

Au temps de la civilisation industrielle, « *la recherche des structures abstraites a expulsé tout support humain. Cette décapitation du spirituel a fait descendre la fonction littéraire au niveau du biologique.* » Mais n'est-ce pas précisément la conséquence de l'adoption d'un support exclusivement humain ? « *Du Verbe inspiré, la langue est descendue de nos jours à ce qu'un critique contemporain, Roland Barthès, a pu appeler « le degré zéro de l'écriture.* »

Traitant des récits, et plus spécialement des voyages symboliques, M. Benoist évoque le *Si Yeou-ki*. Mais il y a déjà, dans cette œuvre au demeurant pleine d'intérêt, « *des oripeaux d'emprunt travestissant le pur dessein du thème archaïque* » : ce Singe-Roi, mentor taoïste du moine-pèlerin bouddhiste, est un personnage fantasque et souvent malfaisant, conforme en ceci au symbolisme du primate instable, habile et grimaçant. On peut préférer à ses aventures, pensons-nous, les beaux récits de K'iu-yuan : *Li-sao* et *Yuan-yeou*.

Quant aux rapports présents de la littérature et de la tradition, nous ne partageons guère l'opinion de l'auteur quant à l'énumération des « *écrivains les plus valables de notre siècle.* » Le théâtre actuel se présente-t-il « *comme le plus riche de possibilités, sinon de réalisations, que tous les autres genres* » ? Brecht ou Ionesco ? Ce n'est pase très sûr. Ne peut-on citer, au niveau des « réalisations », le Claudel du *Soulier de Satin*, de *La Ville* ou du *Cristophe Colomb* ? Le Milosz de *Miguel Manara* ? Le T.S. Eliot de *Meurtre dans la Cathédrale* ? On est fondé à se reporter encore, de nos jours, aux ruines de l'Opéra de Pékin, au *no* et au *bunraku* japonais, au théâtre d'ombres indonésien et malais, au théâtre balinais, à propos duquel Antonin Artaud, en un retentissant manifeste, souligna l'opposition entre « *théâtre oriental à tendances métaphysiques et théâtre occidental à tendances psychologiques* ». Mais on observera que nombre de ces formes d'expression sont indépendantes du langage écrit.

Le surréalisme est-il la « *forme individuelle du romantisme et son dernier état* » ? Les parallèles sont effectivement nombreux entre le *surréel* et le *réel absolu* de Novalis, et il nous souvient de les avoir autrefois établis. Il est vrai pourtant qu'on y a « *mis en vedette l'inspiration instinctive et trop exclusivement celle-là* », qu'on s'y est livré aux artifices, aux gesticulations, à l'« automatisme » psychique dégradant. En dépit de tous ses excès, qu'on ne se hâte cependant pas trop d'exécuter le *Grand Jeu* : René Daumal a conté, dans *Le Mont Analogue*, le seul grand voyage symbolique de notre temps. Daumal était, hélas, un disciple de Gurdjieff ! (1).

Fera-t-on retour aux origines ? « *A mesure que le temps passe, que les formes se précisent, les possibilités se rétrécissent, les chemins se ferment, les chances décroissent.* » Si la renaissance doit se produire néanmoins, assure M. Luc Benoist — et ce n'est pas nous qui le

(1) Encore qu'il ait exprimé, dans sa correspondance, une sympathie marquée pour l'œuvre de Guénon.

contredirons sur ce point — « *la poésie surtout montrera le chemin. Elle n'oblige à aucune logique externe. Le poète voit l'invisible.* » À tout le moins il le pressent. Mais n'est-il pas significatif, à partir de là, que notre époque a pratiquement cessé d'éditer les poètes, et qu'eux-mêmes ont baissé la voix ? La Tradition, certes, « *règne au-delà et en-deçà de toutes les formes.* » Si elle doit rejoindre, en son expression écrite, « *les invariants universels et commander la civilisation de demain, quelle que soit la forme qu'elle pourra prendre* », ce sera, très vraisemblablement, à l'orée d'un cycle neuf. Et sans souci de notre littérature.

Pierre GRISON.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) -- 7-1972

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

73e ANNÉE MAI - JUIN 1972 No 431

LES DUALITÉS COSMIQUES

(*fin*) *

Un des aspects les plus généraux de la dualité cosmique est l'opposition des deux principes qui, dans notre monde, sont représentés par l'espace et le temps ; et, dans chacun des deux, la dualité se traduit d'ailleurs encore, d'une façon plus spéciale, par une opposition correspondante : dans l'espace, entre la concentration et l'expansion ; dans le temps entre le passé et l'avenir (1). Les deux principes auxquels nous faisons allusion sont ceux que les doctrines de l'Inde désignent par les noms de *Vishnu* et de *Shiva* : d'une part, principe conservateur des choses ; d'autre part, principe, non pas destructeur comme on le dit d'ordinaire, mais plus exactement transformateur. Il faut remarquer, d'ailleurs, que c'est la tendance attractive qui semble s'efforcer de maintenir les êtres individuels dans leur condition présente, tandis que la tendance expansive est manifestement transformatrice, en prenant ce mot dans toute la valeur de sa signification originelle. Or il y ceci de curieux, que M. Lasbax dénonce la première comme une tendance de mort, destructrice de la véritable activité vitale, et qu'il définit la vie comme « une volonté de rayonnement et d'expansion » (p. 214) ; la puissance destructrice serait donc pour lui

(*) Voir E.T. de mars-avril 1972.

1) Signalons aussi à ce propos, pour compléter ce que nous avons dit de la théorie des éléments, la considération d'une dualité de propriétés contenue dans un même élément, où elle reproduit en quelque sorte les dualités plus générales : par exemple, la polarisation de l'élément igné en lumière et chaleur, sur laquelle des données particulièrement curieuses sont fournies par les traditions musulmanes relatives à la création et à la chute.

l'antagoniste de celle que l'on considère habituellement comme telle. A vrai dire, il n'y a là qu'une question de point de vue, et, pour pouvoir parler de destruction, il faudrait avoir soin de dire par rapport à quoi on veut l'entendre : ainsi, la puissance expansive et transformatrice est bien véritablement destructrice des limitations de l'individualité et, plus généralement, des conditions spéciales et restrictives qui définissent les divers degrés de l'existence manifestée ; mais elle n'est destructrice que par rapport à la manifestation, et à la suppression des limitations aboutit à la plénitude de l'être. Au fond nous sommes donc d'accord avec M. Lasbax sur ce point ; mais où nous différons de lui, c'est que nous ne regardons la vie que comme une condition spéciale d'existence manifestée : si donc on admet que le sens de son activité est dirigé vers l'expansion, il faudra en conclure qu'elle tend à se détruire elle-même ; peut-être le seul moyen d'échapper à cette contradiction au moins apparente est-il de renoncer à poser la question en termes de vie et de mort parce qu'un tel point de vue, quoi qu'en pense M. Lasbax, est beaucoup trop particulier. De même, quand on envisage les deux principes comme nous venons de le faire il n'est pas possible de n'accorder à l'un d'eux qu'un caractère purement négatif : tous deux peuvent avoir un aspect positif et un aspect négatif, de même qu'ils peuvent avoir un côté actif et un côté passif (1) ; sans doute, tout ce qui est limitation est bien véritablement négatif quand on l'envisage métaphysiquement c'est-à-dire dans l'universel, mais, par rapport aux existences individuelles, c'est une détermination ou une attribution positive ; le danger, ici comme en toutes choses, est donc toujours de vouloir trop systématiser.

Nous avons fait allusion précédemment à l'existence de certains « points d'arrêt », dans l'histoire du monde aussi bien que dans la vie des individus : c'est comme si, lorsque l'équilibre est près d'être rompu par la prédominance de l'une des deux tendances adverses, l'intervention d'un principe supérieur venait donner au cours des choses une impulsion en sens inverse, donc en faveur de l'autre tendance. Là réside en grande partie l'explication de la théorie hindoue des *avatâras*, avec sa double interprétation suivant les conceptions shivaïste et vishnuiste ; pour comprendre cette double interprétation, il ne faut pas penser seulement à la correspondance des deux tendances en présence, mais surtout à cette sorte d'antinomie à laquelle donne lieu la conception de l'équilibre cosmique, et que nous avons exposée plus haut : si l'on insiste sur le maintien, par cet équilibre, de l'état actuel de différenciation, on a l'aspect vishnuiste de la doctrine ; si l'on envisage au contraire l'équilibre comme reflétant l'indifférenciation principielle au sein même du différencié, on en a l'aspect shivaïste. En tout cas, dès lors qu'on peut parler d'équilibre, c'est qu'il faut sans doute moins insister sur l'opposition des deux principes que sur leur complémentarisme ; d'ailleurs le rattachement à l'ordre métaphysique ne permet pas d'autre attitude.

A part ce dernier point, la considération des deux principes dont nous venons de parler s'accorde avec celle de M. Lasbax, d'abord en ce que ces principes, sous quelque modalité qu'on les envisage, apparaissent en quelque sorte comme symétriques et se situent à un même degré d'existence, et ensuite en ce qu'ils sont également actifs l'un et l'autre, bien qu'en sens contraire. M. Lasbax déclare en effet que « l'opposition n'est pas entre un principe actif qui serait l'esprit et un principe passif qui serait la matière ; les deux principes sont, au contraire essentiellement actifs » (p. 428) ; mais il convient d'ajouter qu'il entend caractériser ainsi « l'ultime dualité du monde », qu'il conçoit d'une façon beaucoup trop anthropomorphique, comme « une lutte de deux volontés ». Tel n'est pas notre point de vue : la dualité que nous avons envisagé en dernier lieu, bien que d'une portée extrêmement étendue, n'est pas véritablement ultime pour nous ; mais, d'autre part, la dualité de l'esprit et de la matière, telle qu'on l'entend depuis Descartes, n'est qu'une ap-

1) Dans le symbolisme hindou, chaque principe à sa *shakti*, qui en est la forme féminine.

plication très particulière d'une distinction d'un tout autre ordre. Nous nous étonnons que M. Lasbax écarte si facilement la conception de la dualité sous l'aspect de l'actif et du passif, alors qu'il insiste tant, d'un autre côté, sur la dualité des sexes, qui pourtant ne peut guère se comprendre autrement. Il n'est guère contestable, en effet, que le principe masculin apparaît comme actif et le principe féminin comme passif et que d'ailleurs ils sont bien plutôt complémentaires que vraiment opposés ; mais c'est peut-être justement ce complémentarisme qui gêne M. Lasbax dans la considération de l'actif et du passif, où l'on ne peut guère parler d'opposition au sens propre de ce mot, parce que les deux termes en présence, ou les principes qu'ils représentent à un certain point de vue, ne sont pas d'un seul et même ordre de réalité.

Avant de nous expliquer davantage sur ce sujet, nous signalerons la façon très ingénieuse dont M. Lasbax étand la dualité des sexes jusqu'au monde stellaire lui-même, en adaptant à sa conception la récente théorie cosmogonique de M. Belot, qu'il oppose avantageusement à celle de Laplace, sur laquelle elle paraît avoir en effet une supériorité fort appréciable quant à la valeur explicative. Envisagés suivant cette théorie, « le système solaire et les systèmes sidéraux deviennent véritablement des organismes ; ils forment un « règne cosmique » soumis aux mêmes lois de reproduction que le règne animal ou végétal, et que le règne chimique où le dualisme s'affirme dans l'atome par la cœxistence d'électrons positifs ou négatifs » (p. 344). Il y a une grande part de vérité, à notre sens, dans cette idée, d'ailleurs familière aux anciens astrologues (1) d'« entités cosmiques » ou sidérales analogues aux êtres vivants ; mais le maniement de l'analogie est ici assez délicat et il faut avoir soin de définir avec précision les limites dans lesquelles elle est applicable, faute de quoi on risque d'être entraîné à une assimilation injustifiée ; c'est ce qui est arrivé à certains occultistes, pour qui les astres sont littéralement des êtres possédant tous les organes et toutes les fonctions de la vie animale, et nous eussions aimé voir M. Lasbax faire au moins une allusion à cette théorie pour marquer dans quelle mesure la sienne propre en diffère. Mais n'insistons pas sur les détails ; l'idée essentielle est que « la naissance de l'univers matériel », résultant de la rencontre de deux nébuleuses qui jouent d'ailleurs des rôles différents, « exige la présence antérieure de deux parents, c'est-à-dire de deux individus déjà différenciés », et que « la production successive des phénomènes physiques n'apparaît plus comme une suite d'innovations ou de modifications accidentelles, mais comme la répétition, sur une trame nouvelle, de caractères ancestraux diversement combinés et transmis par l'hérédité » (p. 334). Au fond, la considération de l'hérédité, ainsi introduite, n'est pas autre chose qu'une expression, en langage biologique, de cet enchaînement causal des cycles cosmiques dont nous parlions plus haut ; il serait toujours bon de prendre certaines précautions quand on transpose des termes qui n'ont été faits que pour s'appliquer à un certain domaine, et il faut dire aussi que, même en biologie, le rôle de l'hérédité est loin d'être parfaitement clair. Malgré tout, il y a là une idée fort intéressante, et c'est déjà beaucoup que d'arriver à de semblables conceptions en partant de la science expérimentale, qui, constituée uniquement pour l'étude du monde physique, ne saurait nous faire sortir de celui-ci ; quand nous arrivons aux confins de ce monde, comme c'est le cas, il serait vain de chercher à aller plus loin en se servant des mêmes moyens spéciaux d'investigation. Au contraire, les doctrines cosmologiques traditionnelles, qui partent de principes métaphysiques, envisagent d'abord tout l'ensemble de la manifestation universelle, et ensuite il n'y a plus qu'à appliquer l'analogie à chaque degré de la manifestation, selon les conditions particulières qui définissent ce degré ou cet état d'existence. Or le monde physique représente simplement un état de l'existence manifestée, parmi une indéfinité d'autres états ; si donc le monde physique a deux « parents », comme dit

(1) Cf. les théories sur les « esprits planétaires », l'angélogie judaïque et musulmane, etc.

M. Lasbax, c'est par analogie avec la manifestation universelle tout entière, qui a aussi deux « parents » ou, pour parler plus exactement et sans anthropomorsphisme, deux principes générateurs (1).

Les deux principes dont il s'agit maintenant sont proprement les deux pôles entre lesquels se produit toute manifestation ; ils sont ce que nous pouvons appeler « essence » et « substance », en entendant ces mots au sens métaphysique, c'est-à-dire universel, distingué de l'application analogique qui pourra ensuite en être faite aux existences particulières. Il y à là comme un dédoublement ou une polarisation de l'être même, non pas « en soi », mais par rapport à la manifestation, qui serait inconcevable autrement ; et l'unité de l'être pur n'est point affectée par cette première distinction, pas plus qu'elle ne le sera par la multitude des autres distinctions contingentes qui en dériveront. Nous n'entendons pas développer ici cette théorie métaphysique, ni montrer comment la multiplicité peut être contenue en principe dans l'unité ; d'ailleurs, le point de vue de la cosmologie (nous ne disons pas de la cosmogonie, qui est plus spéciale encore) n'a pas à remonter au-delà de la première dualité, et pourtant il n'est aucunement dualiste dès lors qu'il laisse subsister la possibilité d'une unification qui le dépasse et qui ne s'accomplit que dans un ordre supérieur. Cette conception de la première dualité se retrouve dans des doctrines qui revêtent les formes les plus différentes : ainsi, en Chine, c'est la dualité des principes *Yang*, masculin et *Yin*, féminin ; dans le *Sânkhya* de l'Inde, c'est celle de l'acte pur et de la puissance pure. Ces deux celle de *Purusha* et de *Prakriti* ; chez Aristote c'est principes complémentaires ont leur expression relative dans chaque ordre d'existence, et aussi dans chaque être particulier : pour nous servir ici du

1) La théorie de la « naissance de l'univers », telle que l'expose M. Lasbax, permettrait encore d'intéressants rapprochements avec des symboles comme celui de l'« œuf du monde », qui se rencontrent dans la cosmogonie hindoue et dans bien d'autres traditions anciennes ; ces symboles sont d'ailleurs applicables à toute la manifestation universelle, aussi bien qu'à l'une quelconque de ses modalités prise à part.

langage aristotélicien, tout être contient une certaine part d'acte et une certaine part de puissance, ce qui le constitue comme un composé de deux éléments, correspondant analogiquement aux deux principes de la manifestation universelle ; ces deux éléments sont la forme et la matière, nous ne disons pas l'esprit et le corps, car ils ne prennent ce dernier aspect que dans un domaine très particulier. Il serait intéressant d'établir à ce sujet certaines comparaisons, et d'étudier par exemple les rapports qui existent entre ces conceptions d'Aristote et celles de Leibnitz, qui sont, dans toute la philosophie moderne, celles qui s'en rapprochent le plus, sur ce point comme sur bien d'autres, mais avec cette réserve que, chez Leibnitz, l'être individuel apparaît comme un tout se suffisant à lui-même, ce qui ne permet guère le rattachement au point de vue proprement métaphysique ; les limites de cette étude ne nous permettent pas d'y insister davantage.

En reprenant pour plus de commodité la représentation des « plans d'existence », à laquelle revient si souvent M. Lasbax, mais en n'y attachant d'ailleurs qu'une signification purement symbolique, nous pourrions dire qu'il y a lieu d'envisager à la fois, dans les dualités cosmiques, une « opposition verticale » et une « opposition horizontale ». L'opposition verticale est celle des deux pôles de la manifestation universelle et elle se traduit en toutes choses par l'opposition ou mieux par le complémentarisme de l'actif et du passif sous tous leurs modes ; cet aspect, que néglige beaucoup trop M. Lasbax, est pourtant celui qui correspond à la plus fondamentale de toutes les dualités. D'autre part, l'opposition horizontale, c'est-à-dire celle où les deux termes en présence sont symétriques et appartiennent véritablement à un même plan, est l'opposition proprement dite, celle qui peut être représentée par l'image d'une « lutte », encore que cette image ne soit pas partout aussi juste qu'elle peut l'être dans l'ordre physique ou dans l'ordre sentimental. Quant à faire correspondre terme à terme les dualités qui appartiennent respectivement à des deux genres, cela ne va pas sans bien des difficultés ; aussi M. Lasbax éprouve-t-il quelque

embarras à rattacher les principes masculin et féminin à l'expression de ses deux « volontés adverses » : s'il paraît, en thèse générale, résoudre la question en faveur de l'élément féminin, parce qu'il croît affirmer par là la supériorité de l'espèce sur l'individu, on peut lui objecter que bien des doctrines cosmologiques présentent pourtant la force expansive comme masculine et la force attractive comme féminine, et cela en les figurant symboliquement par la dualité du « plein » et du « vide » ; ce sujet mériterait quelque réflexion. D'ailleurs, le « plan de l'espèce » n'est pas vraiment supérieur à celui de l'individu, il n'en est en réalité qu'une extension, et tous deux appartiennent à un même degré de l'existence universelle ; il ne faut pas prendre pour des degrés différents ce qui n'est que des modalités diverses d'un même degré, et c'est ce que fait souvent M. Lasbax, par exemple quand il envisage les multiples modalités possible de l'étendue. En somme, et ce sera là notre conclusion, les données de la science, au sens actuel de ce mot, peuvent nous conduire à envisager une extension indéfinie d'un certain « plan d'existence », celui qui est effectivement le domaine de cette science, et qui peut contenir bien d'autres modalités que le monde corporel qui tombe sous nos sens ; mais, pour passer de là à d'autres plans, il faut un tout autre point de départ, et la vraie hiérarchie des degrés de l'existence ne saurait être conçue comme une extension graduelle et successive des posibilités qui sont impliquées sous certaines conditions limitatives telles que l'espace ou le temps. Cela, pour être parfaitement compris, demanderait assurément d'assez longs dévelopements ; mais nous nous sommes surtout proposés ici, en indiquant certains points de comparaison entre des théories d'origine et de nature fort diverses, de montrer quelques voies de recherches qui sont trop peu connues, parce que les philosophes ont malheureusement l'habitude de se renfermer dans un cercle extrêmement restreint.

René GUÉNON.

QUELQUES SYMBOLES ASIATIQUES DE LA SAGESSE

(fin) *

La colombe, le don, le paraclet.

Le symbolisme du *doigt de Dieu*, évoqué par M. Bonnet, ne peut évidemment trouver son équivalent en Asie, à moins toutefois qu'on en rapproche certains *mudrâ* de l'iconographie bouddhique : nous pensons surtout au *varada*, ou *dâna-mudrâ*, qui nous permet de rejoindre par ailleurs le symbolisme du *don*. Ce *mudrâ* — main abaissée, paume en avant, tous les doigts étendus — figure le *don* des Trois Joyaux de la Connaissance. Nous y reviendrons plus loin, car cela touche à tout un aspect de la spiritualité bouddhique.

On ne trouvera pas trace, en Extrême-Orient, du symbolisme de la colombe, mais on lui découvrira, par contre, d'étonnants homologues. C'est ainsi par l'intermédiaire d'un *éléphanteau* « blanc comme la neige et l'argent », nous dit le *Lalitavistara*, que la reine Mâya conçut le Bouddha. Cette fonction tout à la fois spirituelle et *angélique* de l'éléphant paraîtrait curieuse si nous ne lui découvrions par ailleurs de solides références : associé à Indra, il est producteur de la pluie et de foudre, dispensateur, dans toute l'Asie du sud-est, des bénédictions du Ciel. L'éléphant, c'est Ganesha, symbole de la connaissance. Signification voisine : figuré seul au sommet d'un pilier, comme à la balustrade du *stûpa* de Bharut, il évoque l'Eveil du Bouddha. Dans l'iconographie du *Vajrayâna*, un éléphant blanc à six défenses est la monture

(*) Voir *E. T.* de janvier-février 1972.

du *bodhisattva* Samantabhadra, incarnation de la Sagesse transcendante.

Comme l'a bien noté M. Jacques Bonnet, l'homologue le plus précis de la colombe est toutefois le *cygne*, ou plutôt l'*oie sauvage* (*hamsa*), qui est aussi littéralement le souffle, ou l'esprit. Citons à son sujet ce texte sanscrit du Cambodge : Shiva « est le *kalahamsa* qui fréquente le lac du cœur des *yogi* ; il est le *hamsa* qui siège dans le *bindu*, qui a pour domaine l'esprit, qui possède le *nâda*. » (2). Il n'est pas superflu de noter que, dans le *Yi-king*, l'*oie sauvage* est le symbole de la *prudence*, l'instrument d'une progression circonspecte, par étapes, ce qui est bien entendu susceptible d'une interprétation spirituelle : « L'oie sauvage approche peu à peu de la rive... l'oie sauvage approche peu à peu du sommet... l'oie sauvage rejoint peu à peu le haut des nuages. Ses plumes peuvent servir pour la danse sacrée. »

D'une façon plus générale d'ailleurs, l'*oiseau* est un symbole de l'Esprit, et le caractère céleste du *langage des oiseaux* s'étend jusqu'à la Chine, où les héros organisateurs du monde savent l'entendre. Le *vol* est, dans le langage taoïste, le signe de la légèreté du corps, de la libération de la pesanteur corporelle, de l'accès au monde *subtil* ; il permet, en mode bouddhique, d'atteindre le lac Anavatapta, ou le paradis ; le pouvoir qu'il implique est le fruit de la contemplation ; comparé au *vent*, le Bouddha « peut marcher sur les eaux comme si elles étaient une terre solide, se mouvoir dans l'air comme un oiseau. » (*Samyutta-Nikâya*, V, 25). On pourrait souligner encore le caractère solaire, flamboyant de l'*aigle* Garuda, symbole de la pénétration spirituelle, le caractère céleste de l'aigle messager des *kami*, dans la mythologie du Shintô ; l'homologation symbolique de la *caille*, oiseau du sud et du feu, à la lumière intellective.

Nous avons indiqué plus haut que le *don* du Bouddha était celui du Triple Joyau de la Connaissance (*triratna*), à savoir le *Bouddha*, le *Dharma*, ou la Loi éternelle, le *Sangha*, ou la Communauté. Au

(2) Coedès, *Inscriptions du Cambodge*, cité par K. Bhattacharya, *Les religions brahmaniques dans l'Ancien Cambodge.*

Tibet, c'est le *Dhyâni-Bouddha* Ratnasambhava qui est figuré en *dâna-mudrâ*, portant le Triple Joyau, irradiant une lumière dorée, pour figurer la « Sagesse de l'essentielle égalité de tous les êtres. » Cette attribution du *dâna-mudrâ* à Ratnasambhava se retrouve d'ailleurs au Borobudur de Java. Selon Shinran, le Tathâgata nous dispense le *don* d'une « foi solide comme le diamant ». *Dâna*, le don, est la première des six « vertus de perfection » appelées *pâramitâ*, dont les autres sont : *shîla*, les observances, *virya*, l'effort, *kshânti*, l'humilité, la patience, *dhyâna*, la méditation, et *prajnâ*, la connaissance illuminative. Ces vertus ne sont pas seulement pratiquées par l'homme qui aspire à la délivrance, mais d'abord et avant tout par le *Bodhisattva*, auquel elles sont nécessaires pour atteindre la bouddhéité. Il en est évidemment de même de l'amour (*metta*), « état divin », dont il est dit avec emphase dans le *Suttanipâta* : « Avec un cœur d'Amour, il demeure irradiant un quartier, puis un second, puis un troisième, un quatrième ; et ainsi le vaste monde tout entier, au-dessus, au-dessous, de tous côtés et partout, continue à rayonner du cœur d'Amour abondant, sans bornes, sans taches. » Les hymnes du *Mahâyâna* sont pleins d'appels et d'actions de grâce à l'Amour du suprême Bouddha. Ainsi cette inscription de la stèle khmère de Vat Sithor qui, on le notera, fait appel à deux autres symboles : l'*arbre* et l'*eau* : « Je salue le corps sensible des Bouddhas bienfaisants qui est visible et qui, tel un Arbre de désirs, réalise les vœux du monde impuissant à les satisfaire... Puissent le fruit des mérites éminents et les eaux pures jaillissant des pieds du meilleur des Maîtres mener tous les êtres pour toujours à la Terre de félicité. » Ainsi cet hymne de Shântideva : « Puissé-je être... la barque, la chaussée, le pont ! Etre la lampe de ceux qui ont besoin de lampe, le lit de ceux qui ont besoin de lit, l'esclave de ceux qui ont besoin d'esclave, être la Pierre du Miracle, la Plante qui guérit, l'Arbre des Souhaits, la Vache du Désir ! » Le *don* du Bouddha, celui de Ratnasambhava — faut-il le souligner ? — est le don de soi en même temps que celui du *Dharma*. *Dâna* implique d'ailleurs, en toutes ses dimensions, l'abandon de soi-même.

La *shakti*, dans le système du *Vajrayâna*, est toujours, sous divers aspects, un symbole de *prajnâ*, la Connaissance illuminante. Chacun des *Dhyâni-Bouddha* lui est amoureusement uni : Aksobhya à Locanâ, la Voyante ; Ratnasambhava à Mâmakî, Ce qui est Mien ; Amitabha à Pândaravâsinî, la Blanc-vêtue ; Amoghasiddhi à Târa, la Salvatrice. Târa la Bienfaisante, Târa la Blanche est souvent représentée par ailleurs comme la *shakti* du *Bodhisattva* Avalokiteshvara. Elle a parfois tendance à se confondre, dans l'iconographie, avec Prajnâpâramitâ, la Suprême Sagesse, normalement considérée comme la *shakti* du Bouddha suprême.

En fait, l'irradiation de l'Amour divin en tant que symbole de la Sagesse, partout affirmée dans le *Mahâyâna*, est inséparable de la fonction bouddhique de l'« intercesseur ». Et si l'on donne au *paraclet* ce sens premier, comment n'en pas trouver l'équivalent dans le rôle du *Bodhisattva*, et plus précisément dans celui d'Avalokiteshvara ? L'efficacité de sa fonction est préparée par la pratique de *prajnâ*, la connaissance, et de *karunâ*, la compassion ; elle s'identifie ensuite à *parinâmana*, le « transfert » : la renonciation du *Bodhisattva* à ses mérites propres au profit de l'illumination de tous les êtres. Ainsi est-il, comme le dirait Shântideva, « la barque, la chaussée, le pont », ou, selon l'inscription de Vat Sithor, l'un de « Ceux qui, ayant vu le malheur du monde et tourmentés par ce malheur comme le serait une mère, s'efforcent de le délivrer en attachant à l'Illumination le joyau de leur pensée... » Mais *parinâmana*, souligne le Professeur Suzuki, agit dans les deux sens : à ce sens « ascendant » correspond le sens « descendant » du « pouvoir du Vœu originel d'Amida ». Amida — Amitâbha, Lumière Infinie — que le tantrisme fait correspondre au *souffle*, prononça, enseigne le *Sûtra de la Vie éternelle*, le vœu suivant, alors qu'il était encore *Bodhisattva* : que tout être vivant qui ferait appel à lui pour obtenir l'accès au Paradis de la Terre Pure (*Jôdo*) serait exaucé ; faute de quoi il renoncerait pour lui-même au suprême Eveil. Ce vœu, enseigne Shinran, « nous offre la force de l'Autre » (*tariki*) grâce sanctifiante opposée à l'effort exclusivement personnel,

à la force propre (*jiriki*). En fonction du Vœu originel, nous assure-t-il, « même les bons iront au Paradis, à plus forte raison les méchants ! » Le salut est *donné* en contrepartie de la foi. L'« envoyé », l'émanation d'Amida est le Bodhisattva Avalokiteshvara, le Seigneur-qui-regarde-avec-compassion-vers-le-bas, ou encore le Seigneur-au-rayonnement-lumineux : c'est, au Cambodge, Lokeshvara, le Seigneur-du-Monde ; c'est en Chine et au Japon, Kouan-yin au Kannon, auquel on a parfois donné, significativement — bien que sans doute de façon erronée —, une forme féminine. « Le son mystérieux (du *mantra* d'Avalokiteshvara) apporte la libération et la paix à tous les êtres vivants qui, dans leur détresse, appellent au secours... » (*Sûrangama sûtra*.). Selon l'iconographie chinoise, le *Bodhisattva* descend du paradis de la Terre Pure dans notre monde, et y ramène les fidèles défunts.

On notera incidemment que l'emblème d'Avalokiteshvara est le *lotus*, symbole de l'épanouissement spirituel.

L'étoile.

L'identification de la lumière à la connaissance se rencontre en Chine comme ailleurs ; le caractère *ming*, synthèse de ceux qui figurent le soleil et la lune, y possède effectivement les deux sens : « Mes deux yeux (soleil + lune) forment le caractère *ming* » (Rituel de société secrète). « La lumière céleste réside dans les deux yeux » (*T'ai-yi kin-houa tsong-tche*). Les Bouddhistes chinois l'utilisent eux-mêmes dans le sens d'« illumination ». Toutefois, la lumière stellaire est surtout manifestée par la *Grande Ourse*, « faîte du Ciel » (*T'ien-ki*) et demeure de *T'ai-yi*, le Suprême Un. Dans les méthodes taoïstes de méditation, le méditant se « concentre sur les sept étoiles de la Grande Ourse : peu à peu elles descendent sur le haut de sa tête. » (*Yun-ki ts'i-ts'ien*) : preuve de son accession à l'état « central ». Le « Seigneur Suprême Un » dit un autre texte, tient dans la main gauche « le manche des sept étoiles du Boisseau (*teou*, la Grande Ourse), dans la main droite le premier filet de la Constellation Boréale (Etoile Polaire). » (*Cheou*

yuan-tan chang-king). On se souviendra que le Christ du Nouvel Avènement « tient dans sa main droite sept étoiles » (*Apoc.* I, 16). Dans les sociétés secrètes, un boisseau (*teou*) plein de riz rouge est placé au centre de la loge, soit à l'aplomb exact du Boisseau céleste, dont il est le réceptacle de la Sagesse. L'*urna* du Bouddha, qui irradie la lumière de la sagesse, est figurée par une gemme : elle n'en possède pas moins un caractère stellaire.

L'arbre et l'homme.

L'une des identifications les plus parfaites de l'arbre et de l'homme comme symboles communs de la Sagesse est probablement l'*Arbre de la Bodhi*, sous lequel le Bouddha atteignit l'Illumination. Dans l'iconographie primitive, l'arbre figuré seul représente le Bouddha lui-même (*torana* de Sanchi, par exemple). Par extension, « notre corps est l'Arbre de l'Eveil », enseigne le Maître de Zen Chen-sieou. Les racines de cet arbre, précise curieusement une inscription du Phimeanakas d'Angkor, sont Brahma, son tronc est Shiva, ses branches sont Vishnu. La figuration de l'Arbre de la Connaissance portant sur ses branches les oiseaux célestes, n'est pas rare dans l'art traditionnel de l'Inde. Et nous avons vu plus haut, à deux reprises, le Bouddha identifié à l'Arbre des Souhaits ou des Désirs (*kalpataru*). Dans le Taoïsme, la circulation de la *sève* à partir de l'éveil printanier, est le modèle de la circulation du *souffle* dans le corps humain.

Bien que l'Arbre des désirs semble être parfois une « vigne » (*kalpalatâ*), bien qu'elle soit utilisée dans l'ornementation bouddhique, en Chine et au Japon, la *vigne* n'est pas cultivée en Extrême-Orient : on n'y oublie pas pour autant la *vertu du vin*, laquelle ne se distingue pas, pour les Taoïstes, du pouvoir de l'ivresse (on traduit par *vin* le mot *tsieou*, qui désigne une boisson fermentée à base de grains, non une sève végétale). Ses Sages buveurs sont célèbres, qui cherchent dans l'ivresse physique un moyen d'accès à l'ivresse spirituelle, les libérant du conditionnement du monde extérieur. Le vin renforce le *yang*. Il est

objet d'offrandes rituelles : « Faisons du vin, faisons du moût ! chante de *Che-king*, ce seront offrandes aux aïeux, pour accomplir le rituel. »

La quintessence de la Sagesse s'exprime, dans les écritures bouddhiques, par le mot *sâra*, qui désigne le cœur dur de l'arbre : « Bonnes sont les paroles dont on saisit le cœur (*sâra*)... Ils gagnent le cœur de l'audition et de la sagesse. » (*Suttanipâta*, 329, 330). Elle semble d'autre part associée au *lait*, lorsque la reine Tisyarakshitâ tente de faire périr l'Arbre de la Bodhi, la vigueur lui est rendue en l'arrosant de mille vases de lait.

Selon le *Lie-sien tchouan*, la fonction de Maître de la pluie est associée à la Vertu des arbres (*chou-te*), et plus particulièrement des conifères : les graines, les aiguilles, la *résine* du *pin*, du *thuya*, du *cyprès*, du *tamaris*, donnent la légèreté au corps et lui permettent de *voler* et de *marcher* sur les eaux : « Yo Ts'iuan... aimait manger des graines de pin... sur tout son corps poussèrent des plumes... Il pouvait se déplacer en volant. » (*Lie-sien tchouan*). Nous rejoignons, en effet, avec les conifères et leur sève, un symbole familier de l'Asie qui les associe, de façon constante, à l'obtention de l'immortalité. Il en est de même du *saule* (*mou-yang*), dont le nom est utilisé dans la Cité des Saules (*mou-yang tcheng*) des sociétés secrètes chinoises : M. Bonnet a d'ailleurs rappelé, après Guénon, le symbolisme de ce « séjour d'immortalité ». On notera incidemment que la même expression *mou-yang* paraît désigner aussi le *peuplier*. La signification du *figuier* a également été évoquée : il suffira de rappeler que l'Arbre de la Bodhi était une variété de figuier, localement appelée *pippal*. Le *laurier* est lui-même associé au symbolisme de l'immortalité : c'est à son pied qu'est obtenu, dans la lune, le breuvage végétal qui donne la vie.

Quelques autres symboles de la Sagesse.

Il est, certes, bien d'autres symboles qui mériteraient l'évocation si nous ne risquions de dépasser très largement le cadre d'un tel article. Quitte à rompre la cohésion du cycle étudié par M. Bonnet, nous

en citerons brièvement trois qui, pour avoir valeur universelle, prennent une particulière intensité d'expression dans les langages de l'Asie : le *tir à l'arc*, le *joyau*, le *miroir*.

La *flèche* est l'éclair, le trait de lumière qui perce les ténèbres de l'ignorance. Le monosyllabe *Om* est à la fois l'arc et la flèche. Le tir, dit Lie-tseu, doit être non-intentionnel : il permet d'atteindre le but — la connaissance — à la condition de n'avoir souci, ni du but, ni du tir. « Qui tire ? », questionne-t-on à propos de l'art japonais du *tir à l'arc*. « Quelque chose tire » qui n'est pas *moi*, mais l'identification parfaite du moi à l'activité non-agissante du Ciel. Le caractère chinois *tchong*, qui désigne le centre, représente une cible transpercée par la flèche. Ce qu'atteint la flèche, c'est le *centre* de l'être, c'est le Soi. Si l'on consent à nommer ce but, on l'appelle Bouddha — comme, dans le langage upanishadique, on l'appelle Brahmâ.

La flèche a la même fonction que le *vajra* (foudre) d'Indra, signe de l'activité céleste. Dans le Bouddhisme tantrique le *vajra*, foudre et *diamant*, est le symbole de la puissance spirituelle, invincible, inaltérable ; il figure la clarté, le rayonnement, le tranchant de l'Illumination. C'est encore la vacuité (*shûnyâtâ*), et aussi la « nature propre », identique à la « nature de Bouddha » : « Cela qui ne croît ni ne décroît, enseigne Houei-nêng, c'est le Diamant. » Et le Maître de Zen japonais Tetsugen : « Si l'on s'éloigne instantanément et à jamais de la dualité du voyant et du vu, le monde des *dharma* sans limites est le Diamant. » Nous avons cité plus haut le *triple joyau*, objet du don du Bouddha. Le *triratna*, selon l'iconographie tantrique, naît d'un lotus, dont nous avons dit qu'il était symbole d'épanouissement spirituel ; les flammes qui s'élèvent du joyau sont elles-mêmes images de la sagesse. Et l'on sait l'évocation du « joyau dans le lotus » dans le grand *mantra* d'Avalokiteshvara. De l'*ûrna* frontale de Shâkyamuni — or ou cristal — irradie la « lumière de Bouddha », signe de l'infine Sagesse. En mode hindou, le joyau est un attribut de Vishnu, et symbolise l'*Atmâ*. Il est à peine moins significatif que, dans les légendes cambodgiennes, l'éclair et la pluie, signes de l'activité bienfaisante du Ciel, naissent de joyaux.

Le *miroir* reflète l'Intelligence céleste, et constitue le plus souvent comme tel un symbole solaire. Ainsi, dans le mythe nippon d'Amaterasu, le miroir fait-il sortir de la caverne obscure la Lumière divine pour la réfléchir sur le monde. La « Sagesse du Grand Miroir », attribuée par la doctrine tantrique au *Dhyâni-Bouddha* Aksobhya — porteur du *vajra* — est elle-même, dans une certaine mesure, un *reflet* de la Lumière unique ; elle est en même temps *révélatrice* du suprême secret : celui de l'identité trancendante du monde des formes et de la vacuité, et symbole de l'ultime *apaisement* de l'esprit parvenu à la Connaissance. « Notre corps est l'Arbre de l'Eveil, dit Chen-sieou ; notre cœur est comme un miroir clair. » Mais en vérité, répond Houei-nêng, l'Eveil est sans Arbre, et fait abstraction du miroir. A la limite, la Sagesse efface ses propres symboles.

Pierre GRISON.

(fin)

IMAGES D'ISLAM

Pour que nous puissions considérer une religion comme intrinsèquement orthodoxe, — l'orthodoxie extrinsèque étant fonction de facteurs formels particuliers non littéralement applicables en dehors de la perspective dont ils relèvent, — il faut que la religion se fonde sur une doctrine globalement adéquate de l'Absolu (1) ; il faut ensuite que la religion préconise et réalise une spiritualité proportionnée à cette doctrine, qu'elle comporte par conséquent la sainteté sous le double rapport de la notion et de la chose ; il faut donc que la religion soit d'origine divine, non philosophique, et qu'elle véhicule de ce fait une présence sacramentelle ou théurgique se manifestant notamment par les miracles et aussi — ce qui surprendra certains — par l'art sacré. Les éléments formels particuliers, tels les personnages apostoliques et les événements sacrés, sont subordonnés en tant que formes aux éléments principiels que nous venons de mentionner ; ils peuvent donc changer de signification et de valeur d'une religion à l'autre, — la diversité humaine rendant inévitables de telles fluctuations, — sans qu'il y ait pour autant contradiction quant à la critériologie essentielle, laquelle concerne à la fois la vérité métaphysique et l'efficacité salvatrice, et secondairement — sur cette base — la stabilité humaine ; celle-ci peut avoir des exigences paradoxales à première vue, étant donné qu'elle implique forcément un certain compromis entre la terre et le Ciel. L'Islam, dont nous nous proposons de parler ici, répond sans conteste possible à ce signalement global ; il est intrinsèquement orthodoxe tout en différant extrinsèquement des autres formes d'orthodoxie monothéiste, et il est

1) Que celui-ci soit conçu *a priori* en mode personnel ou impersonnel, théiste ou nirvânique.

appelé à différer tout particulièrement du Christianisme, par une sorte de régression — selon les apparences — dans un équilibre abrahamique et pour ainsi dire intemporel.

Toute religion a une forme et une substance ; l'Islam s'est répandu d'une manière foudroyante grâce à sa substance, son expansion s'est arrêtée à cause de sa forme. La substance à tous les droits, elle relève de l'Absolu ; la forme est relative, ses droits sont donc limités (1). On ne peut en pleine connaissance de cause se fermer à cette double évidence : d'abord qu'il n'y a pas de crédibilité absolue sur le plan des seuls phénomènes, et ensuite que l'interprétation littéraliste et exclusiviste des messages religieux se trouve démentie par leur relative inefficacité, non à l'intérieur de leur aire d'expansion providentielle bien entendu, mais à l'égard des croyants des autres religions ; « si Dieu a sincèrement voulu sauver le monde — a répondu un empereur de Chine à des missionnaires — pourquoi a -t-il laissé la Chine dans les ténèbres pendant de longs siècles ? » La logique irréfutable de cet argument prouve, non assurément que tel message religieux est faux, mais certainement qu'il est limité extrinsèquement par sa forme, exactement comme telle figure géométrique ne saurait être seule à rendre compte des possibilités de l'espace. De toute évidence, cet argument de principe a d'autres aspects ou d'autres applications : par exemple, si Dieu avait réellement voulu sauver le monde par la religion chrétienne et par aucun autre moyen, on ne s'expliquerait pas pourquoi il a permis que quelques siècles plus tard, alors que le Christianisme ne s'était même pas encore stabilisé en Europe, une autre religion à la fois foudroyante et monolythique s'installât dans les régions mêmes où devait percer

1) L'hérésie est une forme coupée de sa substance, d'où son illégitimité, tandis que la sapience au contraire est la substance envisagée indépendamment des formes, d'où son universalité et son imprescriptibilité. Le succès de l'hérésie est fonction, non d'une valeur intérieure en fait largement absente, mais de causes extrinsèques et plus ou moins négatives, à moins que le facteur déterminant ne soit, dans un milieu donné, tel élément traditionnel demeuré intact.

le rayonnement chrétien et compromît une fois pour toutes, comme un verrou d'airain, toute progression du Christianisme vers l'Orient (1). Inversement, si l'avènement de l'Islam signifiait que le globe entier devait se rattacher à cette religion, on ne s'expliquerait pas pourquoi Dieu l'aurait pourvue d'une imagerie humaine qui heurte de front la sensibilité chrétienne et rend l'Occident irrémédiablement inacessible au message mohammédien ; si l'on objecte que l'homme est libre, que Dieu lui laisse par conséquent la liberté de créer en tout lieu et à tout moment une fausse religion, les mots n'ont plus de sens : car une intervention divine efficace devait compter avec cette liberté de l'homme de s'y opposer, du moins dans une mesure qui sauvegarde l'essentiel de cette intervention et permette que le message soit universellement intelligible et qu'il soit entendu par tous les hommes de bonne volonté. On dira sans doute que la volonté de Dieu est insondable ; mais si elle l'est en pareil cas et à ce point, l'argumentation religieuse elle-même perd beaucoup de sa force. Il est vrai que l'échec relatif de l'expansion religieuse n'a jamais troublé l'esprit des fidèles, mais la question ne pouvait se poser, de toute évidence, aux époques où l'image du monde était réduite, et où, précisé-

1) Saint Bernard dit, en parlant des Musulmans, que Dieu « dispersera les princes des ténèbres » et que « l'épée des braves achèvera bientôt d'en exterminer les derniers satellites ». (*Eloge de la nouvelle milice*, V) Force lui fut d'admettre en fin de compte que « les enfants de l'Eglise et tous ceux qui arborent le nom chrétien gisent dans le désert, victimes des combats et de la famine », et que « les chefs de l'expédition se querellent » ; que « le jugement de Dieu vient de pronocer sur nous est un tel abîme de mystère que n'y point trouver une occasion de scandale, c'est à nos yeux déjà la sainteté et la béatitude... » (*De la considération*, II, I). — Au-delà des oppositions, les Soufis rappellent parfois que les diverses Révélations sont des rayons du même Soleil divin : « l'homme de Dieu — chante Rûmî dans son *Diwân* — est au-delà de l'infidélité et de la religion... J'ai regardé dans mon propre cœur : c'est là que je L'ai vu (*Allâh*) ; Il n'était nulle part ailleurs... Je ne suis ni Chrétien, ni Juif, ni Guèbre, ni Musulman ; je ne suis ni d'Orient ni d'Occident, ni de la terre ni de la mer... J'ai mis la dualité de côté, j'ai vu que les deux mondes ne font qu'un. Un seul je cherche, Un seul je connais, Un seul je vois, Un seul j'appelle ».

ment, l'expérience d'un arrêt de l'expansion n'était pas encore faite ; et si l'attitude des fidèles n'a pas changé plus tard, quand cet arrêt devenait perceptible, cela prouve, positivement, que les religions offrent des valeurs intrinsèques qu'aucune contingence terrestre ne saurait infirmer, et négativement, que le parti pris et le manque d'imagination font partie de la nature humaine et que ces deux traits constituent même l'écran protecteur sans lequel la plupart des hommes seraient incapables de vivre.

Se convertir d'une religion à une autre, c'est, non seulement changer de concepts et de moyen, mais aussi remplacer une sentimentalité par une autre. Qui dit sentimentalité, dit limitation : la marge sentimentale qui enveloppe chacune des religions historiques prouve à sa manière la limite de tout exotérisme et par conséquent la limite des revendications exotériques. Intérieurement ou substantiellement, la revendication religieuse est absolue, mais extérieurement ou formellement, donc sur le plan de la contingence humaine, elle est forcément relative ; si la métaphysique ne suffisait pas pour le prouver, les faits eux-mêmes le prouveraient.

Plaçons-nous maintenant, à titre d'exemple, au point de vue de l'Islam exotérique, donc totalitaire : aux débuts de l'expansion musulmane, les circonstances étaient telles que la revendication doctrinale de l'Islam s'imposait d'une façon absolue ; mais plus tard, la relativité propre à toute expression formelle devait apparaître nécessairement. Si la revendication exotérique — non ésotérique — de l'Islam était absolue et non relative, aucun homme de bonne volonté ne pourrait résister à cette revendication ou à cet « impératif catégorique » : tout homme qui lui résisterait serait foncièrement mauvais, comme c'était le cas aux débuts de l'Islam, où on ne pouvait pas sans perversion préférer les idoles magiques au pur Dieu d'Abraham. Saint Jean Damascène avait une fonction élevée à la cour du calife de Damas (1) ; il ne s'est pas converti à l'Islam, pas plus que ne le

1) C'est là que le saint écrivit et publia, avec l'acquiescement du calife, son célèbre traité à la défense des images, prohibées par l'empereur iconoclaste Léon III.

fit saint François d'Assise en Tunisie ni saint Louis en Egypte, ni saint Grégoire Palamas en Turquie (1). Or il n'y a que deux conclusions possibles : ou bien ces saints étaient des hommes foncièrement mauvais, — supposition absurde puisque c'étaient des saints, — ou bien la revendication de l'Islam comporte, comme celle de toute religion, un aspect de relativité ; ce qui est métaphysiquement évident puisque toute forme a des limites et que toute religion est extrinsèquement une forme, l'absoluité ne lui appartenant que dans son essence intrinsèque et supraformelle. La tradition rapporte que le Soufi Ibrâhîm ben Adham eut pour maître occasionnel un ermite chrétien, sans que l'un des deux se convertît à la religion de l'autre ; de même la tradition rapporte que Seyyid Alî Hamadanî, qui joua un rôle décisif dans la conversion du Cachemire à l'Islam, connaissait Lallâ Yôgîshwari, la *yôginî* nue de la vallée, et que les deux saints avaient un profond respect l'un pour l'autre, malgré la différence de religion et au point qu'on a parlé d'influences réciproques (2). Tout ceci montre que l'bsoluité de l'Islam, comme celle de toute religion, est dans la dimension intérieure, et que la relativité de la dimension extérieure devient forcément apparente au contact avec d'autres grandes religions ou de leurs saints.

Quelques comparaisons avec le Christianisme semblent s'imposer ici. Tout d'abord, il importe de tenir compte du fait que pour l'Islam, la mission de Jésus se borne aux seuls « Fils d'Israël » ; le seul Christianisme compatible avec la perspective spécifi-

1) Prisonnier des Turcs pendant un an, il eut des discussions amicales avec le fils de l'émir, mais ne se convertit point, pas plus que le prince turc ne devint chrétien.

2) De nos jours encore, les Musulmans du Cachemire vénèrent Lallâ, la Shivaïte dansante, à l'égal d'une sainte de l'Islam, à côté de Seyyid Alî ; les Hindous partagent ce double culte. La doctrine de la sainte se trouve condensée dans un de ses chants : « Mon gourou ne m'a donné qu'un seul précepte. Il m'a dit : du dehors entre dans ta partie la plus intérieure. Ceci est devenu pour moi une règle ; et c'est pour cela que, nue, je danse » (*Lallâ Vâkyâni*, 94).

quement islamique est en effet une sorte de Monothéisme intériorisé, et il en résulte que le Christianisme paulinien et universel, qui sort de ce cadre, apparaît alors comme un développement abusif. Pour les Musulmans, l'Islam seul est le Monothéisme universalisé, et cette gloire rejaillit évidemment sur le fondateur. Le point de départ n'est absolument pas une intention de déprécier le Christ, — les traits surnaturels de la « christologie » koranique le prouvent, — c'est uniquement une géométrie métaphysique qui modifie les proportions vécues des choses.

Le Christianisme superpose à la misère post-édénique de l'homme la personne salvatrice du Christ ; l'Islam prend son point d'appui dans la nature incorruptible de l'homme — en vertu de laquelle celui-ci ne peut cesser d'être ce qu'il est — et sauve l'homme, non en lui conférant une nature nouvelle, mais en lui restituant sa perfection primitive au moyen des contenus normaux de sa nature immuable. Dans l'Islam, le Message — la Vérité pure et absolue — rejaillit sur le Messager : celui-ci est parfait dans la mesure où le Message l'est, ou parce que le Message l'est. Le Chrétien est très sensible — en un sens négatif — au caractère extra-divin et socialement humain sous lequel se manifeste le Prophète de l'Islam, et il ne pardonne pas ce caractère à un fondateur de religion venu après le Christ ; le Musulman de son côté perçoit volontiers un certain caractère unilatéral de la doctrine évangélique, et il partage d'ailleurs ce sentiment avec les Hindous et les Bouddhistes. Simple question de forme, évidemment, puisque toute religion est une totalité par définition, mais ce sont précisément les particularités formelles, et non les illimations implicites, qui séparent les religions.

« Ne jugez point afin de ne point être jugés... » « Qui tire l'épée, périra par l'épée... » « Qui de vous est sans péché, qu'il jette la première pierre... » Toutes ces sentences ne s'expliquent que si l'on tient compte de leur intention caractéristique, c'est-à-dire qu'elles s'adressent, non à l'homme comme tel, mais à l'homme passionnel, ou alors au côté passionnel

de l'homme : car il est trop évident qu'il peut et doit arriver qu'un homme juge légitimement un autre, sans quoi il n'y aurait ni « discernement des esprits » ni justice ; ou que des hommes tirent l'épée à bon droit sans pour autant périr par l'épée ; ou encore, que des hommes jettent avec raison des pierres sans devoir se demander s'ils sont pécheurs ou non, car il va de soi que ni les juges ni les bourreaux n'ont à se poser cette question dans l'exercice de leur fonction. Confronter les Lois du Sinaï ou celles du Koran et de la Sounna avec celles du Christ, c'est, non pas établir une contradiction, mais simplement parler de choses différentes.

La même remarque s'applique à la divergence des morales sexuelles ou des conceptions de la sexualité : alors que les Sémites, comme la plupart des autres Orientaux, définissent le mariage par l'union physique et son conditionnement religieux, les théologiens chrétiens le définissent par ce qui est « avant » et « après » cette union ou « à côté » d'elle. « Avant » : par le pacte, qui fait des fiancés des époux; «après» : par les enfants, qui font des époux des parents et des éducateurs religieux ; « à côté » : par la fidélité des époux, qui leur permet de braver la vie tout en garantissant l'ordre social. Selon saint Thomas d'Aquin, le mariage devient « plus saint *sine carnali commixtione* », ce qui est vrai à un certain point de vue ascético-mystique, mais non si on l'entend d'une façon absolue ; en tout cas, cette opinion ne laisse subsister aucun doute quant à la tendance fondamentale du Christianisme en cette matière. Et comme cette tendance s'appuie sur un aspect de la nature des choses, il va de soi qu'on la rencontre à un degré quelconque dans tout climat religieux, y compris l'Islam, comme inversement l'alchimie sexuelle n'a pas pu être totalement absente de l'ésotérisme chrétien du moyen âge, ni du Christianisme tout court.

Le Christianisme distingue entre le charnel comme tel et le spirituel comme tel, et il n'est que logique en maintenant cette alternative dans l'au-delà : le Paradis est par définition spirituel, donc il exclut le charnel. L'Islam, qui distingue entre le

charnel brut et le charnel sanctifié, est tout aussi logique en admettant le second en son Paradis : reprocher au jardin des houris un caractère trop sensuel, selon l'acception courante et terrestre du mot (1), est tout aussi injuste que de reprocher au Paradis chrétien un caractère trop abstrait. Le symbolisme chrétien vise ici l'opposition des degrés cosmiques, tandis que le symbolisme islamique a en vue l'analogie essentielle ; mais l'enjeu est le même (2). Ce serait une erreur de croire que le Christianisme authentique est hostile au corps comme tel (3) ; le concept du « Verbe fait chair » et la gloire du corps virginal de Marie s'opposent d'emblée à tout manichéisme.

Une considération que nous voudrions insérer ici, puisque nous parlons de parallèles et d'oppositions, est la suivante : on a reproché au Koran d'avoir fait entrer la Sainte Vierge dans la Trinité chrétienne ; nous répondrons ici à cette objection, non seulement pour expliquer l'intention koranique, mais aussi, et

1) La polygamie traditionnelle dépersonnalise la femme en vue de la Féminité en soi, la *Rahmah* divine. Mais cette polygamie à fondement contemplatif peut aussi, comme dans le cas de David, se combiner avec la perspective monogamique : Bethsabé fut la Femme unique du fait que, précisément, elle « personnifiait » la Féminité « impersonnelle ».

2) Il y a opposition entre le corps et l'âme, ou entre la terre et le ciel ; mais non dans le cas d'Hénoch, d'Elie, de Jésus et de Marie, qui sont montés corporellement dans le monde céleste ; de même, la résurrection de la chair manifeste ou actualise une réalité qui abolit la dite opposition. Maître Eckhart précise avec raison qu'en montant au ciel, ces saints corps ont été réduits à leur essence, ce qui ne contredit aucunement l'idée de l'ascension corporelle.

3) Saint Jean Climaque rapporte que saint Nonnos, en baptisant sainte Pélagie entrée nue dans la piscine, « ayant aperçu une personne d'une grande beauté se mit à louer grandement le Créateur, et fut si porté à l'amour de Dieu par cette contemplation qu'il en versa des larmes » ; et il ajoute : « N'est-il pas extraordinaire de voir ce qui cause la chute des autres, devenir pour cet homme une récompense au-delà de la nature ? Celui qui par ses efforts parvient aux mêmes sentiments dans des circonstances semblables est déjà ressuscité incorruptible avant la résurrection générale. Il en va de même des mélodies soit sacrées soit profanes : ceux qui aiment Dieu sont par elles portés à la joie et à l'amour divin et son émus jusqu'aux larmes ». (*Echelle du Paradis* XV).

du même coup, pour éclaircir le problème de la Trinité par une accentuation métaphysique particulière. Selon une interprétation qui n'est pas théologique de fait, mais qui l'est de droit et qui a des points d'appui dans l'Ecriture, le « Père » est Dieu en soi, donc en tant que Métacosme ; le « Fils » est Dieu en tant qu'il se manifeste dans le monde, donc dans le Macrocosme ; et le « Saint-Esprit » est Dieu en tant qu'il se manifeste dans l'âme, donc dans le Microcosme. D'un autre côté, le Macrocosme lui-même est le « Fils », et le Microcosme lui-même — dans sa perfection primordiale — s'identifie au « Saint-Esprit » ; Jésus est égal au Macrocosme, à la Création entière en tant que Manifestation divine, et Marie est égale au Microcosme « pneumatique » ; et signalons à cet égard l'équation qui a été faite parfois entre le Saint-Esprit et la divine Vierge, équation qui est liée à la féminisation, dans certains textes anciens, du divin Pneuma (1).

Il n'y a aucun pont à partir de la théologie chrétienne vers l'Islam, comme il n'y a aucun pont à partir de la théologie judaïque vers le Christianisme. Pour pouvoir se légitimer, le Christianisme doit changer de plan ; et c'est là précisément une possibilité inouïe qui n'entre dans aucune des catégories ordinaires du Judaïsme. La grande nouveauté du Christ, dans le cadre du monde judaïque, ce fut donc la possibilité d'une dimension intérieure et par là supraformelle : adorer Dieu « en esprit et en vérité », et cela jusqu'à l'abolition éventuelle des formes ; le passage du Judaïsme au Christianisme s'opère par conséquent, non sur le plan de la théologie comme les polémistes chrétiens se l'imaginent paradoxalement, mais par un détour dans un mystère d'intériorité, de sainteté, de Vie divine, d'où jaillira une nouvelle théologie. Au point de vue chrétien, la faiblesse de Judaïsme, c'est d'admettre qu'il faille descendre de Jacob pour pouvoir appartenir à Dieu, et que l'accomplissement d'actes prescrits soit tout ce que Dieu nous demande ; que cette interprétation soit exagérée ou non, le Christ a brisé la frontière d'Israël ethnique pour remplacer celui-ci par un Israël uniquement spirituel, et il a mis l'amour de Dieu avant l'acte prescrit, et d'une certaine façon à la place de ce dernier, tout en introduisant à son tour, et nécessairement, des formes nouvelles. Or ce passage extra-théologique de l'« ancienne Loi » à la « nouvelle » interdit logiquement aux Chrétiens d'utiliser à l'égard de l'Islam l'argumentation étroitement théologique qu'ils refusent de la part des Juifs et les oblige en principe à admettre au moins la possibilité — en faveur de l'Islam — d'une légitimité fondée sur une dimension nouvelle, et non saisissable à partir du mot-à-mot de leur propre théologie.

Nous avons vu qu'au point de vue de l'Islam, la limitation du Christianisme, c'est d'admettre, premièrement que l'homme soit totalement corrompu par le péché et deuxièmement que seul le Christ puisse l'en délivrer ; et comme nous l'avons fait remarquer également, l'Islam se fonde sur l'axiome de l'inaltérable déiformité de l'homme : il y a dans celui-ci quelque chose qui, participant de l'Absolu, — sans quoi l'homme ne serait pas l'homme, — permet le salut à condition de la science nécessaire, que fournit précisément la Révélation ; ce dont l'homme a un besoin absolu n'est donc pas tel Révélateur, c'est la Révélation comme telle, c'est-à-dire envisagée sous le rapport de son contenu essentiel et invariable. Et rappelons aussi ce point crucial : ce que l'Islam reproche au Christianisme — non à l'Evangile — c'est, non d'admettre en Dieu une trinité, mais de mettre celle-ci sur le même plan que l'Unité ; non d'attribuer à Dieu un ternaire, mais de définir Dieu comme trine, ce qui revient à dire, soit que l'Absolu est triple, soit que Dieu n'est pas l'Absolu (1).

1) Le mot hébreu *Ruahh*, « Esprit », est féminin. Signalons également qu'on trouve dans l'Evangile des Hébreux l'expression « Notre Mère le Saint-Esprit » (*Mater mou to hagion pneuma*).

1) Il est vrai que le Dieu créateur, révélateur et sauveur ne s'identifie pas à l'Absolu comme tel ; il est vrai également que Dieu en soi, dans toute la profondeur de sa réalité, ne se réduit pas à la Fonction créatrice.

Un point que nous avons évoqué plus haut, et sur lequel nous aimerions insister davantage avant d'aller plus loin, est le suivant : selon la perspective chrétienne ordinaire (1), la nature entière est corrompue, et plus ou moins maudite en fonction de la chute — et de la corruption consécutive — de l'homme ; il en résulte que les plaisirs sensibles ne se justifient que dans la mesure où la conservation de l'individu corporel ou de l'espèce terrestre l'exigent. Dans la perspective islamique, le plaisir, s'il reste dans les limites permises par la nature et s'il est encadré par la religion, comporte en outre une qualité contemplative, une *barakah* ou une bénédiction qui se réfère aux archétypes célestes (2) et qui de ce fait profite à la vertu et à la contemplation (3) ; la question qui se pose pour l'Islam est celle de savoir, non ce que vaut ou signifie un plaisir quelconque pour un individu quelconque, mais ce que signifient les plaisirs normaux, et nobles dans la mesure de leurs possibilités, pour l'homme anobli par la foi et par les pratiques et vertus qu'elle exige. Pour les Chrétiens, la distinction entre « la chair » et l'« esprit » se présente volontiers comme une alternative irréductible qui n'est adoucie que sur le plan esthétique par la notion superficielle et expéditive des « consolations sensibles » ; la perspective islamique ajoute à cette alternative, dont elle ne saurait nier la légitimité relative, deux aspects compensatoires : l'esprit se manifestant dans la chair, et la chair se manifestant dans l'esprit ; complémentarité entrelacée qui nous fait penser,

1) Une perspective traditionnelle n'équivaut jamais à une limitation totale, ce qui est évident *a priori* et prouvé par de nombreux exemples.

2) Au Paradis : « ...Chaque fois qu'ils recevront un fruit, ils diront : Voici ce que nous avons reçu auparavant (= sur terre) ...Et ils y auront des épouses purifiées (= sans taches terrestres)... » (Sourate *El-Baqarah*, 25).

3) L'hédonisme de l'école vichnoïte de Vallabha semble être une déviation de cette perspective. Quant à l'hédonisme grec, celui d'un Aristippe ou d'un Epicure, il a son fondement dans une philosophie de l'homme et non dans la nature métaphysique des sensations ; à l'origine, ce fut néanmoins un hédonisme mesuré et serein, non grossier comme chez les matérialistes du XVIII[e] siècle.

une fois de plus, au *Yin-Yang* du Taoïsme. En résumé : le Chrétien insiste sur le renoncement et le sacrifice, le Musulman sur la noblesse et la bénédiction ; nous pourrions dire également que le premier met l'accent sur le contenant accidentel ou le niveau, et le second, sur le contenu substantiel et le symbolisme opératif. La gnose à la fois englobe et transcende les deux attitudes (1).

Au point de vue du mot-à-mot de la théologie chrétienne, l'Islam apparaît comme un douloureux scandale (2) ; le cas du Christianisme est analogue au point de vue de la logique rabbinique la plus impeccable (3). Il faut comprendre chacun de ces Messages à partir de lui-même et dans son intention profonde ; les raisonnements découlant d'axiomes qui leur sont étrangers n'atteindront pas leur vérité intrinsèque. Et ceci nous amène au point suivant : les phénomènes caractéristiques de telle religion ne sont pas les critères d'une légitimité exclusive, ils sont fonction d'une intention divine de perspective spirituelle et de voie salvatrice. Dans le « système salvateur » chrétien — au sens du terme bouddhique *upâya* — le Christ « doit » être né d'une Vierge, sans quoi il ne peut apparaître comme Dieu manifesté ; et étant Manifestation divine, —cette expression étant la définition même du Christianisme en tant que « moyen divin » ou *upâya,* — le Christ

1) En fait, on rencontre toutes deux en toute spiritualité traditionnelle.

2) Il y a toutefois en faveur de l'Islam cet argument, dont Massignon a fait état : « Je ferai de toi une grande nation, Je te bénirai et Je rendrai grand ton nom. Tu seras une bénédiction... et toutes les familles de la terre seront bénies en toi ». (*Genèse*, XII, 2 et 3). Cette promesse divine englobe toute la descendance d'Abraham, y compris les Arabes, y compris donc l'Islam, d'autant que c'est celui-ci et le Christianisme — non le Judaïsme — qui s'étendent à « toutes les familles de la terre » ; autrement dit, une fausse religion ne peut pas être couverte par les promesses faites par Dieu à Abraham.

3) Le Témoignage que Dieu porta, au Sinaï, sur sa propre nature, ne fut pas une demi-vérité ; ce fut l'affirmation — d'une insurpassable gravité — de l'unicité et de l'indivisibilité de l'Absolu. Certes, ce Témoignage ne signifie pas qu'il n'y ait en Dieu un mystère tel que la Trinité ; mais il signifie que, au niveau où s'affirme l'Unité, il n'y a que celle-ci, qu'il n'y a donc rien qui puisse lui être ajouté.

« doit » être unique, et il n'y aura donc de salut que par lui ; le rôle universel et partant intemporel du Logos coïncide ici pour d'évidentes raisons avec la personne historique de Jésus. Du côté de l'Islam, l'*upâya* se fonde sur l'idée qu'il n'y a que le Réel unique, qu'on le comprenne exotériquement et séparativement, ou ésotériquement et unitivement, ou selon la transcendance ou selon l'immanence ; par conséquent, le Prophète « n'a pas besoin » d'être plus qu'un homme, et il n'y a aucune raison qu'il n'y ait que lui, d'autres Prophètes l'ayant précédé. Dans le cas du Judaïsme, l'*upâya* témoigne de la possibilité d'un Pacte entre Dieu et une société consacrée, donc globalement sacerdotale, ce dont le Brahmanisme et le Shintoïsme fournissent d'autres exemples ; Israël « doit » par conséquent tenir le rôle du seul « peuple élu », — puisqu'il incarne cette possibilité fondamentale du Pacte céleste, — même si la nécessité du rayonnement monothéiste ne trouve sa solution que grâce aux formes subséquentes du Monothéisme (1).

Mohammed n'ayant pas à se présenter — pas plus qu'Abraham et Moïse — comme la Manifestation de l'Absolu, il pouvait comme eux rester pleinement dans le style sémitique, lequel s'attache méticuleusement aux choses humaines sans dédaigner les plus petites ; alors qu'il y a chez le Christ — paradoxalement et providentiellement — un élément qui le rapproche du monde aryen, c'est-à-dire une tendance à la simplification idéaliste des contingences terrestres (2). Le fait que le Christ est Manifestation de l'Absolu a suggéré aux Occidentaux — la cosmolâtrie des Gréco-Romains aidant — que l'absolu est de ce monde ; ce que l'Islam nie expressément en revêtant le terrestre d'un maximum de relativité, — le feu ne brûle pas, « Dieu seul » fait brûler, et ainsi de suite, — et ce qui a contribué à provoquer, par bien des détours et en se combinant tardivement avec un messianisme juif devenu irréligieux, la poursuite d'une foule de pseudo-absolus terrestres jamais réalisables et de plus en plus explosifs. Le fait d'accuser l'Islam de naïveté, de stérilité et d'inertie met en évidence une erreur d'optique qui s'explique par cette foi en l'absoluité des valeurs terrestres et des entreprises humaines ; objectivement et positivement, les traits qui provoquent ces reproches marquent une intention d'équilibre biblique en face du véritable et seul Absolu. Pour les Musulmans, le temps est une rotation autour d'un centre immobile, il serait même réversible « si Dieu le voulait » ; l'Histoire n'a d'intérêt que dans la mesure où elle se replie sur l'Origine, ou au contraire dans la mesure où elle afflue vers le « dernier Jour ». Car Dieu est « le Premier et le Dernier ».

L'Islam entend réaliser la combinaison du sens de l'Absolu avec la qualité d'Equilibre : idée d'Absolu déterminant l'Equilibre, et réalisation d'Equilibre en vue de l'Absolu. L'Equilibre englobe tout ce que nous sommes, donc l'homme collectif aussi bien que l'homme singulier ; et étant hommes, nous avons droit, par rapport à l'Absolu, à tout ce qui est normalement humain, sans que ce droit puisse exclure des vocations particulières de retranchement. Le Christianisme, lui, à quelque chose de dramatique : il a le sens du Sublime plutôt que celui de l'Absolu, et le sens du Sacrifice plutôt que celui de l'Equilibre ; sous ce second rapport, il étend une vocation proprement ascétique à la société entière, — dans l'Eglise latine surtout, — ce qui est certes son droit d'*upâya* particulier, mais n'en a pas

1) C'est pour une raison analogue — ou en un certain sens pour la même raison — que le Bouddhisme a dû sortir du monde fermé du Brahmanisme.

2) Nous espérons que nos expressions rendent suffisamment compte de nos intentions, que nous sommes obligé de condenser en quelques mots-clefs au risque de paraître malsonnant. Sur la base de cette précaution nous dirons que le Christ, destiné à être « dieu aryen », a par anticipation lui-même quelque chose d'aryen par son indépendance — apparemment « grecque » ou « hindoue » — à l'égard des formes ; de même que le Bouddha, destiné à être « dieu mongol », a quelque chose de providentiellement mongol par la monotonie horizontale et la profondeur statique de sa manifestation. Pour ce qui est de l'« indépendance » de l'esprit aryen, précisons qu'elle peut être une qualité ou un défaut, suivant les cas, exactement comme le formalisme sémitique ; au demeurant, tout est relatif et il faut mettre chaque chose à sa place.

moins provoqué des déséquilibres historiques à la fois néfastes et providentiels (1).

Selon le point de vue musulman, les Chrétiens ont « christifié » Dieu : depuis le Christ, Dieu ne peut plus être conçu ni adoré en dehors de l'Homme-Dieu, et quiconque conçoit encore Dieu de la manière pré-chrétienne, est accusé de ne pas connaître Dieu ; adorer Dieu en dehors de Jésus, — ou ne pas admettre que Jésus soit Dieu, — c'est être ennemi de Jésus, donc ennemi de Dieu, même si l'on combine le culte du Dieu Un avec l'amour de Jésus et de Marie, comme le font précisément les Musulmans. Bref, pour ces derniers, les Chrétiens ont pour ainsi dire « confisqué » le culte de Dieu par le culte exclusif et absolu de telle Manifestation divine, au point de renier toute religion précédente, alors que l'Islam au contraire reconnaît la validité des cultes monothéistes préchrétiens, tout en adoptant à son tour une attitude exclusive en ce qui concerne le dernier cycle de l'humanité, qui est le sien. Et ceci est important : l'évidence éblouissante des « droits » de l'Absolu — donc du Dieu-Unité — semble avoir pour conséquence le caractère très humain de la manifestation mohammédienne, en ce sens que cette évidence se suffit à elle-même, et doit être comprise comme suffisante, en sorte qu'un message surhumain n'y ajouterait rien.

1) L'humanité européenne a quelque chose de prométhéen et de tragique ; il lui fallait par conséquent une religion qui puisse surpasser et sublimiser le dramatisme des dieux et des héros grecs et germaniques. En outre, le génie créateur des Européens implique un besoin de « brûler ce qu'on a adoré », et il en résulte une prodigieuse propension au reniement et au changement, ce dont la Renaissance fournit la preuve la plus patente et l'exemple le plus stupéfiant, sans parler de ce qui se passe à notre époque et sur un plan incomparablement plus grave ; l'enjeu étant du reste toujours « l'Homme », mais avec des accentuations totalement différentes.

En partant de l'idée que toute religion se fonde sur une Révélation émanant de la seule et même Conscience infinie, ou de la même Volonté céleste d'attraction et d'équilibre, on peut spécifier — comme nous l'avons fait plus d'une fois — que le Christianisme est fondé sur le Prodige salvateur de Dieu, et l'Islam, sur la Vérité salvatrice : c'est-à-dire qu'au point de vue chrétien — très sommairement parlant — la naissance virginale de Jésus prouve que la religion chrétienne est seule vraie (1), tandis qu'au point de vue musulman, ce même prodige prouve simplement que la divine Puissance avait une raison suffisante de le produire, mais non qu'il soit — ou puisse être — le seul critère de l'Autorité divine ou le seul garant de la Vérité absolue, donc qu'il puisse primer en somme tel aspect de l'Evidence métaphysique. Bref, l'Islam entend éviter l'impression que cette Vérité ou cette Evidence soit fonction de la surhumanité du porte-parole (2) : c'est comme si Dieu était « jaloux » — au sens biblique et métaphorique du mot — de se vicaires terrestres, et soucieux de manifester, ou de rappeler, son absolue prééminence et son indivisible essentialité. « Jalousie » strictement logique ou ontologique, car son fondement est la nature des choses — à laquelle rien n'échappe en fin de compte — et aussi la Miséricorde, puisque la Vérité divine possède essentiellement une qualité salvatrice qui compense en

1) Le raisonnement implicite est en somme le suivant : la doctrine védantine est fausse, puisque le Christ, qui est né d'une vierge, ne l'a pas enseignée, et puisque Bâdarâyana, qui l'a enseignée, n'est pas né d'une vierge. Ajoutons toutefois, d'une part, que les postulats védantins se rencontrent sporadiquement aussi en métaphysique et mystique chrétiennes, et d'autre part, que la vérité de telle thèse aristotélicienne ou platonicienne a amené les Chrétiens qui l'ont comprise à la christianiser, ce qui revient à dire que toute vérité relève du Verbe éternel.

2) Bien entendu, il s'agit ici, non de contester le bien-fondé de l'*upâya* chrétien en tant que tel, mais de rendre compte d'un aspect, ou d'un argument sous-jacent, du phénomène islamique, lequel dans son ensemble apparaît, à l'égard du christocentrisme volontariste, comme un correctif rétablissant un certain équilibre.

quelque sorte son caractère altier ou majestueux. Cette qualité salvatrice de la pure Vérité est la grande thèse de l'Islam, au même titre que l'Unité de Dieu.

Les Musulmans posent *a priori* la question de savoir, non si Jésus est Dieu, mais si Dieu peut se faire homme dans le sens où les Chrétiens l'entendent ; si l'on envisage Dieu comme le font les Musulmans, c'est-à-dire sous le rapport de l'absoluité, Dieu en soi ne peut devenir homme parce que l'Absolu en soi ne peut devenir contingence. Dans la doctrine trinitaire, Dieu peut devenir homme parce que la manifestation se trouve déjà anticipée dans le Principe envisagé sous un rapport déjà relatif ; tel est le cas également dans la doctrine hindoue des *Avatâras*, mais non dans celle d'*Atmâ* en tant que transcendant et excluant *Mâyâ*. Quand la manifestation se trouve préfigurée dans le Principe, c'est que, précisément, celui-ci n'est pas envisagé sous le rapport de l'absoluité ; or la raison d'être de l'Islam est de mettre l'accent dogmatiquement sur cette dernière, d'être par conséquent le message de l'essence et de l'intemporel. Cette vérité devait nécessairement prendre corps dans le cycle monothéiste, quels que puissent être la légitimité et le mérite d'autres perspectives également possibles.

Dogmatiquement, la divergence christiano-islamique est irréductible ; métaphysiquement et mystiquement, elle n'est que relative, comme deux points opposés deviennent complémentaires en vertu du cercle sur lequel ils se situent, et qui les coordonne ou les unit dès qu'il est perçu. Il convient de ne jamais perdre de vue que les dogmes sont des coagulations-clefs de la Lumière informelle ; or qui dit coagulation, dit forme, donc limitation et exclusion. On peut manifester l'Esprit, mais non l'enfermer ; *Spiritus autem ubi vult spirat*.

(*A suivre*)

Frithjof SCHUON.

NOTES SUR LA TRADITION POLYNÉSIENNE

(*suite*) (*)

4. RITES ET INCANTATIONS

Les rites.

L'atmosphère traditionnelle imprégnait l'existence quotidienne dans laquelle étaient insérés un grand nombre de rites.

En Nouvelle-Zélande, ils apparaissaient dès la naissance, du moins en ce qui concerne les enfants de race noble. Cette naissance avait lieu dans une maison spéciale (*whare kohanga*), qui était *tapu* et située loin du village. La présence d'un prêtre était parfois requise pour réciter les invocations à Hineteiwaiwai, déesse de la parturition. Le sectionnement du cordon ombilical (*iho*) était fait rituellement dans certaines régions, comme les îles Cook et celles de la Société. Après la naissance, la mère se baignait dans le courant d'une rivière pour se purifier. Puis venaient les cérémonies de bienvenue à l'enfant (*koroingo* ou *maioha*) ; la mère rentrait alors au village, et la maison de maternité, qui était *tapu*, était détruite.

Ensuite, on procédait au rite *tohi*. L'enfant était porté au bord d'une rivière, et le prêtre compétent l'aspergeait d'eau avec une branche *karamu* plongée dans le courant. L'officiant récitait les prières rituelles, dans lesquelles il demandait des qualités de force, de courage si c'était un garçon, d'habileté dans les travaux féminins si c'était une fille. Puis on consacrait l'enfant au service d'un dieu. Pour le garçon, le choix était fait entre Tu, le dieu de la guerre, et

(*) Voir E.T. de janvier-février 1972.

Rongo, le dieu de la paix et de l'agriculture. Ce n'était pas à cette occasion que le nom était imposé. La description du rite par Te Matorohanga comporte de multiples détails quant à la disposition des manteaux d'ornement au bord de l'eau, à l'ordre de la procession, aux positions prises par les membres de la famille, à l'emploi de deux prêtres, et au nombre d'incantations dans lesquelles il est fait mention de Io. Le peuple s'assemblait et saluait le retour de la procession par des pleurs cérémoniels. Un prêtre récitait une invocation remplie de références mythologiques relatives au fond de connaissance que l'enfant devait acquérir. Ce dernier était accueilli par des larmes et des discours. Puis une fête de déroulait sur le *marae*.

Les effets des rites *tohi* et *pure* sont généralement qui était accompli à la maison des parents. De beaux manteaux étaient étendus sur le porche, et des massues de jade et d'os de baleine était posées dessus.

Le rite *tohi* était en principe suivi par le rite *pure*, interprêtés comme suit : au cours du rite *tohi*, l'enfant est purifié, ce qui l'ouvre à l'influence spirituelle ; en outre, l'aspersion le rend *tapu*, et il est consacré à un dieu qui doit l'aider dans sa démarche. Le rite *pure* est un procédé de fixation de son pouvoir spirituel ou *mana* (1). Les parents qui participaient à ces deux rites étaient dans un état de *tapu*, et ils devaient en être dégagés au moyen du rite *whakanoa*, conduit par un prêtre.

Aux métiers étaient également liés divers rites. L'apprentissage était précédé d'une initiation, pendant laquelle le néophyte était placé sous la protection du dieu tutélaire de l'artisanat concerné. Te Rangi Hiroa raconte comment fut initié l'un de ses amis, le sculpteur Hori Pukehika, de Whanganui. Hori avait rendez-vous avec le maître sculpteur au bord de la rivière, juste avant le coucher du soleil. Tous deux se dévêtirent et entrèrent dans l'eau jusqu'à la poitrine. Juste comme le soleil se couchait, le maître

(1) En Polynésie centrale, cependant, le mot *pure* a le sens général de « rite ». L'eau sacrée était utilisée dans de nombreux rites : aspersion des guerriers avant le départ pour le combat, immersion pour laver d'une violation de *tapu*, etc.

sculpteur récita l'invocation rituelle, aspergea le garçon avec de l'eau. Hori fut alors admis comme apprenti dans la corporation des constructeurs et des sculpteurs (2).

Pour les femmes, le tissage constituait l'artisanat essentiel, et certaines d'entre elles étaient également initiées. C'est encore Te Rangi Hiroa qui raconte l'initiation de Tira, l'épouse de Hori Pukehika, l'une des meilleures tisserandes du district de Whanganui. Lorsqu'elle eut appris les rudiments de l'art, le prêtre lui dit de tisser un échantillon grossier, lequel fut placé comme offrande sur un *tuahu*. Le prêtre alluma alors un feu et fit cuire quelques feuilles de *puha* sur les cendres. Puis, récitant une incantation rituelle, il fit manger ces feuilles par Tira. Le rite fixait la connaissance qu'elle avait acquise, et conférait une plus grande habileté à son esprit et à ses doigts. Il est possible que ces initiations artisanales aient été jadis suivies d'une réalisation effective.

Des offrandes aux dieux étaient faites en diverses circonstances ; il s'agissait essentiellement de nourriture. Ainsi, quand on récoltait les patates douces, un tubercule du premier pied était mis de côté pour Rongo, afin d'être ensuite déposé, cru ou cuit, sur le *tuahu*. De la même manière, le premier oiseau tué ou piégé par les chasseurs était consacré à Tane, le premier poisson capturé allait à Tangaroa, le premier rhizome de fougère était destiné à Haumiatiketike. Quant à Tu, le dieu de la guerre, c'était la première victime du combat qui lui était consacrée.

Les offrandes aux sanctuaires étaient présentées à deux mains par le prêtre, qui psalmodiait l'incantation requise, et les plaçait au pied de la pierre levée, ou du poteau, ou sur la plate-forme. L'offrande d'un oiseau ou de nourriture dans la forêt, par un prêtre ou un laïc, était balancée en l'air et jetée au pied d'un arbre avec les mots : « *Ki a koe, e Tane* » (« Pour toi, ô Tane »). Le premier poisson était assommé sur le

(2) La sculpture sur bois est l'art dans lequel les Maoris atteignirent à la plus hautl perfection. Les maisons, tout en bois, comportaient de merveilleuses sculptures, dans lesquelles la spirale, ou plutôt deux spirales concentriques constituaent l'élément symbolique prépondérant.

bord de la pirogue et jeté dans les eaux avec les mots : « *Ki a koe, e Tangaroa* » (« Pour toi, ö Tangaroa »).

A Mangaia, les pêcheurs disposaient en partant un morceau de taro, ou un caillou au pied du rocher symbolisant le dieu de la pêche ; et au retour, ils offraient un poisson. A Mangarera, un repas pour les dieux était servi chaque jour sur des tables de pierre. En bien des circonstances, le geste sacrificiel était simplement symbolique. Dans les atolls, on se contentait souvent d'un morceau de bourre de noix de coco. Des offrandes de pierres et de feuilles étaient faites près des rochers et des arbres qui étaient regardés comme représentant des forces spirituelles. Notamment, l'étranger qui passait pour la première fois en ces lieux ne manquait pas d'accomplir ces gestes. De nombreux contes relatent que des pirogues ont été sauvées dans une tempête, grâce à un prêtre qui avait récité une incantation, et avait jeté dans la mer un cheveu qu'il s'était arraché.

Les feux, et les fours creusés en terre (*umu*) où l'on cuisait la nourriture jouaient un rôle important dans les rites. Best mentionne vingt-huit sortes de feux rituels, tels que le *ahi taitai,* sur lequel on récitait une incantation destinée à protéger le principe vital de l'homme, ou le *ahi manawa,* sur lequel le cœur (*manawa*) du premier guerrier tué était brûlé. En ce qui concerne le rite *tohi* seulement, on distinguait quatre sortes de fours : *umu tuakaka,* pour les prêtres officiants ; *umu huahine,* pour les femmes qui avaient pris part au rite, afin de les dégager du *tapu ; umu potaka :* pour les guerriers ; *umu tukupara :* pour le peuple. Best raconte également que, dans certaines circonstances, un four plus grand que ceux qui étaient destinés à la cuisson était allumé, et que le prêtre s'y tenait, debout sur les pierres chauffées à blanc, en récitant les invocations.

Les sacrifices humains étaient rares en Nouvelle-Zélande. Toutefois, pendant une guerre, un *amonga-tapu,* ou *whakahere* pouvait être jugé nécessaire par les prêtres de Tu ou d'autres dieux de la guerre, lorsque les chances de victoire étaient faibles ; mais, en général, un chien était une offrande suffisante. Lors

de la construction d'une maison sortant de l'ordinaire, la victime sacrifiée était appelée *whatu* (cœur). Elle était enterrée au pied du pilier de faîtage arrière, et assurait la protection de l'édifice. Mais, dans les cas les plus fréquents, une pierre spéciale (*mauri*) lui était substituée.

Par contre, le sacrifice humain était courant en Polynésie, exception faite de la Polynésie occidentale et des atolls. Aux Tonga on se contentait d'offrir une phalange de la main pour demander aux dieux la guérison d'un parent. Aux Hawaï, des porcs et des chiens étaient consacrés à Lono (Rongo), mais le culte de Ku (Tu) exigeait des victimes humaines. Elles étaient requises en de nombreuses occasions, par exemple lors de l'abattage d'un arbre destiné à devenir une image divine. A Mangaia, un changement de gouvernement nécessitait un sacrifice au temple de Rongo. Et, lorsqu'une tribu était vaincue, son chef s'offrait lui-même (*ika tea,* « poisson blanc ») pour le salut de la tribu. Mais c'est aux Iles de la Société que le nombre des sacrifices humains fut le plus grand. Teuira Henry indique dix-sept circonstances dans lesquelles des victimes étaient indispensables. Dans la vie du prince héritier (*ari'i matahiapo*), de multiples étapes, comme le bain suivant la naissance, la première présentation en public, la circoncision, l'intronisation, etc... étaient marquées par des sacrifices.

D'ailleurs, d'une manière générale, c'est à Tahiti que les cérémonies revêtaient la plus grande importance ; elles étaient conduites par de nombreux prêtres et par leurs assistants, et le peuple fournissait à cette occasion quantité de poissons, de porcs, de légumes et d'aliments divers. C'est encore Teuira Henry qui a le mieux décrit les rites tahitiens. Celui du *pa'i atua* (« assemblée des dieux ») est caractéristique à cet égard.

Deux jours avant la fête, les offrandes destinées aux dieux étaient réunies, une réserve de nourriture de trois jours était préparée, et l'on battait le tambour par ordre du chef pour imposer un *tapu* sur le district. Aucun feu n'était allumé, aucun chien n'aboyait, aucun porc ne grognait, aucun coq ne chantait et au-

cune personne ne se déplaçait aux environs : le silence du *tapu* était total.

Le matin suivant, le chef et des hommes des classes supérieures, dépouillés jusqu'à la ceinture, se mettaient à nettoyer le *marae* et ses alentours. Les prêtres psalmodiaient une incantation qui commençait ainsi :

E vaere'a marae !	Sarclage du *marae !*
Te ra'u a rimu	Le grattage de la mousse
Na Ro'o-te-roro'o,	Pour Ro'o-te-roro'o,
E te nu'u atua,	Et l'armée des dieux.

Le *marae* était sarclé, la mousse des pierres était grattée, herbe et mousse arrachés étaient déposées dans des trous spéciaux. Les desservants du sanctuaire (*'opu nui*) et les prêtres nettoyaient les plates-formes (*fata*) destinées à recevoir la nourriture fraîche, décoraient les pierres sculptées *unu* avec du *tapa* (*tissu d'écorce*), mettaient des palmes de cocotiers tressées (*tapa'au*) sur les pierres où l'on s'agenouillait, et plantaient des perches, longues (*tira*) ou courtes (*hoe*) sur les côtés du marae, pour que les oiseaux symboles des dieux s'y posent. Les chefs terminaient leur tâche à midi et s'en allaient. Les prêtres, après avoir mis la dernière main à leurs préparatifs, se baignaient, et se retiraient dans une maison attenante au *marae* appelée *fare-ia-manaha.* Les prêtres visiteurs apportaient les symboles *to'o* de leurs dieux, enveloppés, et les déposaient aussi dans la maison du *marae.* Au cours de la nuit, tous psalmodiaient et s'habillaient pour la fête du lendemain.

La partie essentielle de celle-ci avait lieu le matin. Une procession de prêtres était formée au *fare-ia-manaha* et se rendait à *l'ahu.* Le grand-prêtre venait en tête, suivi de quatre prêtres portant le *to'o* symbole du dieu tutélaire dans un coffre de bois attaché à une perche de neuf pieds de long. Les porteurs criaient : « Ho, ho, ho » pour attirer l'attention des dieux. En dernière position venaient les « sorciers », avec leurs *tiki* de bois sculpté. Quand la procession atteignait l'autel, le coffre du dieu tutélaire était placé sur une plate-forme voisine nommée *ava'a.* Le grand prêtre tirait l'image du dieu du coffre, et la défaisait de ses enveloppes. En même temps, les revêtements de toutes les autres

figurines étaient également enlevés, et les spectateurs se prosternaient. Les images des dieux mineurs étaient mises en présence de celle du dieu tutélaire, et le grand-prêtre donnait aux assistants des plumes rouges qui avaient été en contact avec le symbole du dieu tutélaire, et étaient ainsi chargées d'une influence particulière. On se servait de ces plumes pour décorer les anciens *to'o,* ou les *to'o* nouveaux qui étaient consacrés à cette occasion. Des plumes fraîches remplaçaient celles qui avaient été distribuées. Les anciennes enveloppes des *to'o* étaient placées dans une chambre sous la plate-forme *ava'a,* et les *to'o* eux-mêmes étaient disposés à côté de leurs nouveaux revêtements sur l'*ava'a.* Un feu rituel appelé *ahi fai* était allumé, et l'on y grillait un porc sacrifié. Alors, les tambours du temple annonçaient la fin de l'exposition des symboles divins. Celui du dieu tutélaire était enveloppé et replacé dans son arche, et ceux des dieux mineurs, eux-aussi revêtus de nouvelles housses, étaient reportés à la maison du *marae.* Ce rite était si sacré, que seuls, les assistants *opu nui* étaient autorisés à le voir. Tout intrus mâle était sacrifié.

Puis les prêtres prenaient place près des pierres de prosternation sur le *marae,* tandis que les *'opu nui* se réunissaient à l'arrière de l'enceinte ; les chefs arrivaient et s'installaient au milieu de la cour, se dénudant respectueusement les épaules. Les femmes et les enfants n'étaient pas admis à l'intérieur du sanctuaire. Les prêtres mettaient le genou droit à terre, criaient : « Ho, ho, ho », et tout le monde psalmodiait un hymne de louange nommé *umere.* D'autres incantations suivaient, et les fautes de l'assemblée étaient symboliquement déposées sur un bananier (*mei'a roa*) qui était substitué à une victime humaine. Un autre feu rituel, l' *ahi ha'apena,* était allumé, et d'autres cochons étaient rôtis et placés sur la plate-forme *fata* en guise d'offrandes aux dieux. Ces rites se poursuivaient jusqu'à midi, puis les deux feux étaient éteints. On récitait l'incantation de renvoi (*parima*), le chef et ses compagnons mettaient des guirlandes de fleurs sur la statue de Ro'o-te-roro'o et se retiraient. Le grand-prêtre parlait au dieu tutélaire, dont le symbole était

encore sur l'*ava'a ;* les tambours et les trompettes résonnaient, et les prêtres retournaient du *fare-ia-manaha* avec le coffre du dieu, qui était remis à son gardien (*tiri*) avec une incantation.

Le peuple apportait alors ses offrandes pour le festin, le *tumufara,* cochons cuits au four, poissons de mer, tortues, légumes cuits, gâteux. On apportait aussi des nattes, des rouleaux d'étoffe et des ornements de plumes. Une fraction des vivres était mise de côté pour le chef, et la part des dieux et des prêtres était présentée par un orateur populaire dans un discours qui se terminait par les mots :

Fa' aaroha mai to maru. Accorde-nous ta protection
E te atua, tahiti's mai O dieu, écoute-nous.

Le grand prêtre répondait, et les gens rentraient chez eux afin d'y partager la nourriture qu'ils avaient préparée pour leur propre compte. Les prêtres divisaient les offrandes en parts : la première allait aux dieux, et les autres à eux-mêmes, selon leur rang. La part des dieux devait être placée sur la plate-forme *fata* avant que les prêtres fussent autorisés à toucher à la leur. Ils mangeaient avec dignité, sur le *marae,* car les dieux mangeaient avec eux en esprit. Après en avoir demandé à ceux-ci la permission, ils emportaient chez eux ce qui n'avait pas été consommé, ainsi qu'une part de nattes, de tissu et de plumes.

Il y avait aussi des festins du même ordre sur les *marae* de Nouvelle-Zélande, mais ils semblent avoir revêtu un aspect beaucoup plus social que religieux, au moins durant les derniers temps.

(A suivre).

J.-L. GRISON.

LES REVUES

Dans *Renaissance Traditionnelle* de janvier 1972, M. Jean Tourniac publie la fin de sa conférence sur « Le Monde des rites ». L'essentiel de cette dernière partie a trait aux signes, et surtout aux signes de reconnaissance. Mais il est visible que l'auteur a été gêné par le fait qu'il parlait très probablement en Loge d'Apprenti, ce qui lui interdisait de préciser de nombreux points touchant aux 2ᵉ et 3ᵉ degrés, et aussi au « grade complémentaire de la Maîtrise » (c'est-à-dire la Royale Arche). Néanmoins, ce qu'il a pu dire est important, surtout par les allusions faites aux « centres vitaux ». L'auteur établit bien entendu un rapprochement avec les Yogas hindou et thibétain ; mais il aurait pu évoquer aussi l'hermétisme occidental, dont le symbole essentiel, le caducée, est en rapport avec les centres vitaux. Nous pensons d'ailleurs que M. Tourniac a dû réfléchir sur les ornements du tablier maçonnique et sur quelques allusions faites par Guénon. Mais c'est toujours la même chose : comment parler de tout cela en Loge d'Apprenti ? En tout cas, la fin de l'article contient un bon nombre de notations utiles : par exemple sur la prise de possession des directions de l'espace par les « marches » des différents grades (ce qui équivaut à la prise de « possession du monde »).

Signalons aussi, à propos de la « conférence mystique » de la Royale Arche dont parle l'auteur, que son « contexte légendaire » est loin d'être indifférent, car la figure de Moïse a un intérêt symbolique évident pour la Maçonnerie, à cause des rapports de ce saint personnage non seulement avec la révélation d'un « nom divin » essentiel dans la Royale Arche (le Tétragramme), mais encore avec la construction en bois, avec la manifestation de la foudre et aussi avec la « spoliation » des Egyptiens par les Hébreux de l'Exode. Guénon — se basant, croyons-nous, sur certains textes hermétiques — voyait dans cette spoliation, qui eut lieu lors de la première nuit pascale (« nuit du passage », cf. *Ex.* XII, 35-36), le symbole du passage de certaines sciences traditionnelles de la civilisation pharaonique à la civilisation hébraïque. Parmi ces sciences figurait l'hermétisme, et il est très probable que les « richesses » des Egyptiens, constituées essentiellement par des objets d'or et d'argent, furent utilisées pour la construction de l'Arche d'alliance et du Tabernacle (cf. *Ex.* XXXV, 22 sqq.), dont le Temple de Salomon ne fut, en somme, que la « fixation ». — En tout

cas, il faut se féliciter de voir M. Jean Tourniac revenir aux études symboliques, qu'il semblait avoir quelque peu délaissées au cours de ces dernières années.

Dans le même numéro, signalons le commencement d'un article de M. René Désaguliers intitulé : « Le symbolisme du Temple de Salomon dans les quatre premiers grades du Régime Ecossais Rectifié », où l'on trouve d'assez nombreuses références aux Ecritures. Mais l'auteur remarque très justement que les représentations du Temple, figurées sur les Tableaux de Loge « sont une construction symbolique et non point une reconstitution archéologique », et que s'il en est ainsi, « ce n'est certes pas par ignorance ». La même remarque pourrait être étendue aux « légendes » de la Maçonnerie. Quand, par exemple, nous lisons dans les *Old Charges* qu'Euclide était le fils d'Abraham, il ne faut pas en conclure que les Opératifs étaient des gens ignares. Seulement, comme ils étaient dépourvus du préjugé très moderne de l'« historicisme », ils mettaient l'histoire à sa place, qui n'est tout de même pas la première. Les anachronismes qu'on peut relever dans les *Old Charges* ont souvent une valeur symbolique très importante.

Nous trouvons ensuite une étude inspirée par de récentes discussions sur la signification du mot *cowan*. Cette étude est la traduction de l'article « *Cowan* » de l'Encyclopédie maçonnique du XXᵉ siècle, qui paraissait comme supplément au *Speculative Mason*, et il est signé d'Amy Bothwell-Gosse, qui collabora très brillamment à cette revue si intéressante. — Il résulte de l'étude en question que le mot *cowan* a eu des acceptions diverses : celles de maçon construisant des murs sans mortier, d'ouvrier qui n'a pas reçu les secrets de la Maçonnerie, de Maçon exclu de sa Loge pour irrégularité, etc. — Quant au sens étymologique de ce mot très ancien, les discussions auxquelles il a donné lieu sont encore bien loin d'être closes. On l'a dit parfois d'origine celtique ; on lui a même attribué une origine française, en le rapprochant de certains mots semi-argotiques qu'on rencontre notamment chez Rabelais ; cela pourrait donner quelque confirmation à l'hypothèse émise récemment par M. J. Corneloup.

Vient ensuite un long article de M. Alain Bernheim. intitulé « A la recherche de l'idée maçonnique ». Il est dédié à un dignitaire du Grand Orient et se termine par une citation de M. J. Corneloup. C'est une tentative assez curieuse pour appliquer les connaissances scientifiques actuelles à la recherche de l'« essence » de la Maçonnerie. Nous avons remarqué en particulier la note suivante : « Einstein m'exprima au cours d'une conversation ultérieure le sentiment d'inconfort qu'il éprouvait devant une faillite apparente de certains principes solidement établis pour l'explication de la nature et sur lesquels l'accord pourrait être général ». M. Bernheim cite la réponse faite par lui à l'illustre savant allemand ; mais nous devons dire que cette réponse n'est guère compréhensible, alors que l'objection formulée par Einstein l'était au contraire parfaitement. Cette objection constituait en somme une manifestation (parmi beaucoup d'autres) de l'angoisse éprouvée par quelques savants clairvoyants devant de nombreux indices qui pourraient bien être les prodromes d'une certaine rupture de la sécurité illusoire procurée aux modernes par la « solidification du monde ». — Il est à noter qu'en ce qui concerne la Maçonnerie, on trouve dans cet article plusieurs idées très justes, et par exemple, la suivante : « Les divulgations, rituels ou écrits se prétendant tels doivent être utilisés avec une prudence extrême ». C'était aussi l'avis de Guénon, mais évidemment pour des raisons toutes différentes de celles de M. Bernheim.

Ajoutons encore, dans ce même numéro, un article de « Tétraktys » sur les constructions carrées ou dérivées du carré ; — et une étude de M. Gérard Lindien sur le Compagnonnage à l'étranger. Hors de France, cette organisation se rencontre surtout dans les pays germaniques, d'où elle aurait essaimé en Afrique du Sud et en Louisiane. D'après M. Lindien, « le plus ancien document écrit faisant état de traces d'un Compagnonnage allemand remonterait à 1552 ». Mais l'auteur précise bien qu'il ne donne cette indication qu'afin « de satisfaire aux conceptions historiques des rationalistes ». Ces derniers, d'ailleurs, sont parvenus à imposer leurs méthodes soi-disant « scientifiques » même en dehors de leur propre milieu. Leurs prétentions commencent à être battues en brèche ; mais il est bon de rappeler que c'est Guénon — notamment dans *Le Règne de la Quantité* — qui leur a porté les coups les plus sensibles.

— Dans le numéro d'avril, fin de l'article de M. René Désaguliers sur le symbolisme du Temple de Salomon dans les quatre premiers grades du Rite Rectifié. Nous y trouvons de larges extraits des rituels rectifiés et aussi du *Traité de la Réintégration*, dont l'influence a été considérable sur le rédacteur des dits rituels, c'est-à-dire Jean-Baptiste Willermoz.

Dans le même numéro, outre des articles sur Stanislas de Guaïta et sur la cathédrale de Sens, nous trouvons le début d'une nouvelle étude de M. Gérard Lindien sur le Compagnonnage. C'est un exposé très intéressant des rites funéraires, qui varient notablement selon les différents Devoirs. Certains des usages rapportés, comme le « hurlement » et la « guilbrette », sont absolument propres au Compagnonnage. Il en est d'autres, au contraire, dont l'équivalence maçonnique est facile à découvrir, ce qui pourrait confirmer la parenté originelle des deux grandes organisations initiatiques du monde occidental. Tous ceux qui sont familiers avec le langage maçonnique comprennent immédiatement le sens d'expressions telles que les suivantes : « battre les champs à l'Orient », former

« la chaîne d'alliance », donner « les mots et le chiffre de passage ».

Toujours dans le même numéro, M. René Désaguliers, parlant de notre compte rendu de juillet 1971, émet, fort courtoisement d'ailleurs, quelques objections à propos de l'existence des « rites fulguraux » dans la Maçonnerie opérative. On n'a pas de traces, dit-il, du bandeau sur les yeux avant 1723, ni de l'épée avant 1738, et cette épée ne serait devenue flamboyante que plus tard encore. Nous remerçions notre confrère de ces renseignements *très utiles*. Mais nous avons nous aussi bien des remarques à lui faire. D'abord, 1723 et 1738 sont des dates bien rapprochées de la fondation de la Maçonnerie spéculative en Angleterre et en France, et donc de l'extinction de la Maçonnerie opérative dans ces pays. De plus, c'est ici le cas de rappeler que « les divulgations, rituels ou écrits se prétendant tels doivent être utilisés avec une prudence extrême », et surtout, ajouterons-nous, quand les documents remontent à une époque où le secret des rites et usages était observé beaucoup plus rigoureusement qu'aujourd'hui. En tout cas, quand on trouve dans un texte mention d'un certain rite, cela prouve que ce rite existait à l'époque où le texte fut écrit, mais on ne peut pas en inférer qu'il n'existait pas antérieurement, — d'autant plus qu'au XVIII[e] siècle il n'y eut jamais de textes « officiels » d'un rituel quelconque, les manuscrits et imprimés qui nous sont parvenus n'ayant joué qu'un rôle d'« aide-mémoire ».

Guénon a écrit : « Dans d'anciens manuscrits provenant de la Maçonnerie opérative, il est question, sans autre explication, d'une certaine *faculty of abrac* ; ce mot énigmatique *abrac*, qui a donné lieu à diverses interprétations fantaisistes, paraît bien devoir signifier en réalité la foudre ou l'éclair (en hébreu *ha-baraq* et en arabe *el-barq*), de sorte que là encore il s'agirait du pouvoir du *vajra* hindou et thibétain », ce pouvoir connu dans la tradition chrétienne sous le nom de « pouvoir des clefs » et qui « n'est en définitive rien d'autre que le pouvoir même de commander à la vie et à la mort » (*La Grande Triade*, p. 64 et surtout note 2).

En écrivant ces lignes presque à la fin de sa carrière, Guénon faisait écho à l'un de ces premiers articles du *Voile d'Isis*, paru en 1927, et où il rappelait aux Maçons que leur épée peut jouer, pour la réalisation de l'Œuvre hermétique, le même rôle que l'épée d'Alexandre tranchant le nœud gordien (cf. *Etudes sur la F.-M.*, t. I, pp. 10-11). Tout cela est en rapport avec le processus de la « réalisation » hermétique, résumée par la formule « *solve, coagula* », la « coagulation » étant symbolisée par les « nœuds » et la « solution » étant opérée grâce au « pouvoir des pointes » (*La Grande Triade*, p. 60, n. 1). Mais disons maintenant pourquoi nous pensons que les Opératifs, qui ont fait allusion à ce pouvoir (*faculty*) de « réalisation initiatique » vraiment « essentiel » à la Maçonnerie et pour ainsi dire « central », devaient posséder un rite, lui aussi essentiel et central, propre à conférer le dit pouvoir.

Il y a deux ans, M. R. Désaguliers regrettait que lors de l'Union de 1813 on n'eût pas conservé certains éléments chrétiens des rituels. Nous partageons ce regret pour ce qui concerne un élément essentiellement biblique : il s'agit des « Douze grands points de la Franc-Maçonnerie », qui sont très probablement d'origine opérative et qui constituent en tout cas le seul texte ancien énumérant les conditions à remplir pour qu'une initiation soit valide. Les douze points se retrouvent d'ailleurs, sous une forme ou sous une autre, à chacun des grades de la Maçonnerie. La « cérémonie de la Lumière » n'y figure pas. Ce qui est important à considérer, c'est que chacun des douze points est mis en rapport avec l'une des douze tribus d'Israël.

Les correspondances des points avec les tribus varient selon les textes, et nous-même, il y a vingt ans, avions proposé un point de vue différent des autres. Mais, en fait, toutes les correspondances données par les uns et par les autres sont fautives, et il ne pouvait en être autrement, puisque il y eut en réalité non pas douze, mais treize tribus, les deux fils de Joseph, Ephraïm et Manassé, ayant été chacun la tige d'une tribu. Lorsque les Hébreux campaient dans le désert, ils se disposaient en un carré parfait, trois tribus se plaçant sur chacun des côtés du carré, ce qui faisait douze au total. Mais la tribu sacerdotale, celle de Lévi, campait au centre du carré, entourant l'Arche d'alliance. Les lévites étaient ainsi les gardiens de la foudre, car on sait que la « Présence divine » (*Shekinah*) se manifestait précisément entre les deux *Kerubim* (c'est-à-dire « Tétramorphes ») qui surmontaient l'Arche d'alliance et jouaient en somme le rôle des deux « pôles » de cette manifestation, — qui avait en effet tous les caractères de la foudre. Les deux fils aînés d'Aaron, Nadab et Abiu, et beaucoup plus tard un gardien de l'Arche nommé Oza, en firent la terrible expérience. Nous pensons qu'on doit faire correspondre les Douze points de la Maçonnerie aux 12 tribus rangées sur le périmètre du carré, et la cérémonie de la Lumière (qui a un caractère « unique » et ne se répète jamais dans la carrière d'un Maçon) à la tribu de Lévi, dont il est dit que « l'Eternel est sa part et son héritage ».

Il resterait à expliquer pourquoi, dans les rituels continentaux, la « fulguration » a été transférée de la « cérémonie de la Lumière » (qui existe sous une forme un peu différente dans ces rituels) d'abord, semble-t-il, à la consécration par le « pouvoir des pointes » opérée par l'ensemble des Maîtres de la Loge, et ensuite à la consécration par le maillet et par le glaive, opérée par le seul Vénérable et qui se répète à chaque grade bleu et dans beaucoup de hauts grades. Ce transfert doit être en rapport avec l'incorporation de l'initiation chevaleresque au

sein de l'initiation maçonnique. Le rôle qu'a joué dans cette incorporation l'Europe continentale et tout particulièrement la France n'a pas besoin d'être rappelé.

A propos des deux « consécrations » dont nous venons de parler, il est bon de rappeler que la cérémonie de la Lumière de la Maçonnerie anglaise a pour correspondance dans la Maçonnerie continentale un ensemble de deux rites : la « petite lumière » et la « Grande Lumière », comportant l'une et l'autre le dénouement du bandeau. La petite lumière utilise le pouvoir des pointes, et implique une mise à mort symbolisée par le cadavre au visage recouvert d'un linge ensanglanté (pour marquer le caractère « sacrificiel » de cette mort). La Grande Lumière doit être normalement suivie de la consécration par le glaive, qui « crée » l'Apprenti Maçon. Le Vénérable, avant de faire donner la Grande Lumière, constate que le récipiendaire « est sorti vainqueur de ce long combat entre le profane et le Franc-Maçon ». Une telle expression rappelle étrangement un de ces épisodes bibliques qui font le tourment des commentateurs exclusivement exotériques ; nous voulons parler de la lutte de Jacob avec l'Ange de l'Eternel, lutte qui se prolonge toute une nuit et se termine par un changement de nom : Jacob s'appellera désormais Israël.

L'identité, signalée par Guénon, de l'*abrac* des Opératifs avec le *vajra* entraîne des conséquences capitales pour la Maçonnerie. Le *vajra*, en effet, symbolise non seulement la foudre, mais aussi l'axe du monde et la « méthode ». C'est dire que la *faculty of abrac* est intimement liée à l'*ars regia*, l'« art royal » des hermétistes. A tout cela, Guénon a fait de fréquentes mais brèves allusions, qu'il serait extrêmement intéressant de « rassembler » pour les examiner avec l'attention qu'elles méritent.

Nous pensons — avec Guénon — que beaucoup de problèmes touchant à l'adaptation ou à la « mutation » des rites ne peuvent être résolus par des recherches d'archives, parce que « le passage d'un cycle à un autre » [et aussi, corrélativement, le passage d'un état à un autre] « ne peut s'accomplir que dans l'obscurité » (*Crise du Monde moderne*, p. 28). Mais nous devons constater, une fois de plus, que des résultats obtenus par l'érudition viennent parfois « illustrer », d'une manière inattendue, des vérités établies selon des méthodes qui ne relèvent aucunement de l'érudition. Pour en revenir aux objections de notre confrère, il est bien évident qu'il serait très embarrassant pour nous de ne trouver aucune trace d'un rite fulgural avant la fin du XVIII[e] siècle. Mais le « dénouement » du bandeau est attesté dès 1723 et le « pointage » des glaives dès 1738. C'est plus qu'il nous en fallait pour établir un « pont » avec l'*abrac* des Opératifs. Voilà ce que nous voulions dire à M. René Désaguliers, — ne serait-ce que pour lui témoigner l'intérêt que nous prenons à lire la revue qu'il anime.

Denys Roman.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5[e]) — 7-1972

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

73[e] ANNÉE JUILLET-AOUT et SEPTEMBRE-OCTOBRE 1972 N[os] 432-433

IMAGES D'ISLAM

(*suite*) (*)

L'Islam a jailli sous la forme d'une épopée : or une histoire héroïque s'écrit avec l'épée, et celle-ci assume dans ce contexte religieux une fonction sacrée ; le fait d'enlever la vie n'a plus le même caractère que dans une histoire profane ; le combat est une ordalie, comme en climat biblique. La genèse d'une religion équivaut à la création d'un type moral et spirituel apparemment nouveau, et même nouveau *de facto* sous certains rapports contingents ; ce type, dans l'Islam, consiste en l'équilibre — paradoxal au point de vue chrétien — entre la contemplativité et la combativité, puis entre la sainte pauvreté et la sexualité sacralisée : l'Arabe — et l'homme arabisé par l'Islam — a pour ainsi dire quatre pôles, à savoir le désert, l'épée, la femme, la religion. Chez le contemplatif, les quatre pôles s'intériorisent : le désert, l'épée et la femme deviennent autant d'états ou de fonctions de l'âme ; Dieu n'est pas uniquement le Seigneur tout-puissant, il se révèle également comme Amour immanent, dans la mesure où la Puissance est profondément comprise.

Sur le plan le plus général et a priori extérieur, l'épée, c'est la mort, celle qu'on donne et celle dont on assume le risque, en sorte que son parfum est toujours présent ; la femme représente une réciprocité analogue, elle est l'amour qu'on reçoit et celui qu'on donne, et elle incarne ainsi toutes les vertus généreuses ; elle compense le parfum de la mort par celui de la vie. Le sens le plus profond de l'épée est qu'il n'y a pas de noblesse sans un renoncement

(*) Voir *E.T.* de mai-juin 1972.

à la vie, et c'est pour cela que le vœu initiatique des Soufis — en tant qu'il se rapporte historiquement au « pacte du Contentement divin » (*bai'at er-ridhwân*) — comporte la promesse de combattre jusqu'à la mort, laquelle est corporelle dans le cas des guerriers - martyrs (*shahîd, shuhadâ*) et spirituelle dans celui des derviches, des « pauvres » (*faqîr, fuqarâ*). La symbiose de l'amour et de la mort, dans le cadre de la pauvreté et en face de l'Absolu, constitue tout l'essentiel de la noblesse arabe, si bien que nous n'hésitons pas à dire que c'est là la substance même de l'âme musulmane primitive.

Au point de vue des données objectives du phénomène arabo-islamique, il importe d'avoir conscience du fait que l'Islam possède essentiellement une dimension politique qui fut étrangère au Christianisme primitif et que même le Christianisme devenu religion d'état ne possède qu'à titre d'adjonction profane ; or la politique divise par sa nature en raison de la diversité des solutions possibles et des qualifications individuelles. Les Compagnons du Prophète furent donc politiquement divisés par la force des choses, et l'enjeu ne fut rien de moindre que la victoire finale et durable de l'Islam ; ils vivaient l'un à côté de l'autre comme des systèmes clos, à l'instar — somme toute — des perspectives religieuses, qui elles aussi se côtoient sans se comprendre ; chacun s'identifiait, en son être même, avec sa propre intuition du bien et de l'efficace. La remarquable stabilité des institutions islamiques à travers toutes les vicissitudes de l'histoire prouve que les Compagnons ne songeaient pas à suivre des ambitions mondaines, qu'il y avait au contraire au fond de leurs dissensions un souci d'immutabilité ou d'incorruptibilité ; bref, ils se tenaient chacun enfermé dans son point de vue, avec un saint entêtement, si l'on peut dire, la rigidité de leur attitude étant fonction de leur sincérité (1).

(1) Toutefois, il eût été contraire à la nature des choses qu'une sainte rigidité fût inconditionnelle, étant donné le caractère contingent de ses motifs : avant la fameuse « bataille du Chameau », les Compagnons furent sur le point de se réconcilier, mais le combat s'engagea par la faute de subalternes qui avaient intérêt à la scission.

Dans l'enchevêtrement des destins qui nous préoccupent ici, il y a le cas étrange de Fâtimah. Incarnant la sainteté la plus pure, selon la tradition unanime, elle fut mise à l'écart, frustrée, oubliée ; elle fut traitée avec dureté, à l'occasion, même par le Prophète son père. Il y a là tout le drame d'une âme céleste prédestinée à être la martyre de la vie terrestre ; son abaissement est comme l'ombre portée de son élévation, les individus humains apparaissent dans son destin comme les instruments cosmiques de sa douloureuse alchimie. Il y a de cela également dans le cas de la Sainte Vierge, traitée non sans quelque froideur par l'Evangile et passée largement sous silence par tout le Nouveau Testament, pour réapparaître ensuite avec d'autant plus d'éclat ; un exemple analogue, dans un monde totalement différent, est celui de Sitâ, épouse de Râma, jamais heureuse sur terre mais divinisée au Ciel, ou encore celui de Mâyâ, mère de Bouddha, quasiment oubliée mais glorifiée ultérieurement sous la forme de Tara, « Mère de tous les Bouddhas » ; nous rappelons ici ces choses pour montrer que les destins des saints de première grandeur manifestent des symbolismes qu'il serait vain d'analyser au seul point de vue des responsabilités individuelles. Pour ce qui est de Fâtimah, l'attachement de la sainte à son père se heurta, après la mort de celui-ci, à l'inflexibilité du premier calife, qui en lui refusant certaines faveurs élémentaires n'avait en vue que la rigidité des principes de l'Islam, lesquels en réalité pouvaient donner lieu à une interprétation plus large dans le cas particulier ; mais ce fut le destin de Fâtimah d'être privée des consolations de ce bas-monde. Cet exemple est typique pour les oppositions entre Compagnons : ce qui s'entrechoque, ce ne sont pas les passions, ce sont les bonnes volontés, inspirées par une mentalité totalitaire toujours prête aux alternatives irréductibles.

Le drame des Compagnons est somme toute celui de la subjectivité humaine : il n'y aurait pas de problème s'il n'y avait que des bons et des mauvais, mais le grand parodoxe est l'existence de bons qui sont différents au point de ne pas se comprendre ; différents moins par nature que par situation et

vocation. Les grands poèmes épiques, tels l'Iliade ou le Chant des Nibelungen, montrent dans toute leur tragique grandeur cet enchevêtrement des tempéraments, des positions, des responsabilités, des devoirs et des destins : lutte à l'extérieur, dans le courant des formes, mais unité à l'intérieur, dans l'invariable quête de la Lumière libératrice.

***

Si nous voulons rendre compte maintenant des dissensions entre Compagnons sous le rapport du détail politique, nous rappellerons tout d'abord que les Compagnons ne se trouvaient pas, comme les Apôtres, à l'abri d'une *pax romana* ; ils étaient fondateurs et défenseurs d'empire, toute question de perspective religieuse mise à part. La situation de l'Islam naissant fut complexe du fait de l'inévitable rivalité, d'une part entre les Koraïschites maîtres de l'Islam et les Bédouins devenus héros des conquêtes, et d'autre part, chez les Koraïschites eux-mêmes, entre les Hâchimites et les Omayyades, les premiers — le clan du Prophète — représentant un point de vue strictement religieux (*dînî*), et les seconds, — clan de son ancien adversaire Abû Sofyân, — un point de vue soit plus particulièrement politique, soit même proprement mondain (*dunyâwî*). L'élément-noyau auquel s'opposa la marée montante des Bédouins victorieux et enrichis — représentés surtout par les villes de Bosra et de Koufa — fut du reste, non la seule tribu Koraïsch dont le Prophète était issu, mais aussi les Compagnons médinois (*ançâr*) du Prophète, leur ensemble constituant précisément l'aristocratie spirituelle désignée par les termes de « Compagnons » (*çahâbah*) ; mais en outre, il y eut également, à l'antipode de cette rivalité d'un caractère très général, l'opposition entre les Alides et tous les autres prétendants au califat. Toutes ces oppositions furent dans la logique des choses — que l'on songe à la genèse sanglante de la Chrétienté latine aux temps de Clovis et de Charlemagne ! — et il n'y a nullement lieu d'attribuer les luttes, sur un plan où seule l'épée peut décider, à des questions d'intérêt personnel ; l'histoire elle-même prouve le contraire, et montre que parallèlement au jeu des contingences historiques il y eut un déploiement des plus hautes valeurs morales, sans parler de l'immutabilité du moule sacré de la vie spirituelle et sociale (1).

Un point qu'il importe peut-être de relever ici est le suivant : la gamme de l'âme arabe s'étend de la plus violente impulsivité jusqu'à la plus généreuse sérénité (2) ; mais d'une part, cette âme n'est pas seule à avoir ces caractères et ces dons, — elle leur confère toutefois une allure originale du fait précisément de l'impulsivité, — et d'autre part elle les a légués par l'islamisation dans une plus ou moins large mesure à des peuples étrangers, aux nomades ou

(1) La question de savoir s'il faut ajouter crédit aux légendes dépeignant les vertus des quatre premiers califes est vaine, car ces vertus sont nécessaires et évidentes pour des raisons quasi ontologiques, le phénomène religieux ayant ses lois propres. Les histoires pieuses ne peuvent rien y ajouter ni rien en retrancher, mais elles ont en tout cas la valeur d'indications ; elles révèlent, sinon toujours des faits exacts, du moins un idéal authentiquement vécu et un style religieux.

(2) Ce mélange d'agressivité et de générosité qui caractérise les purs Arabes nous rappelle un petit incident dont nous fûmes témoin parmi les Bédouins du Yémen : deux femmes en dispute se tenaient par les cheveux et s'invectivaient comme des furies, mais tout à coup elles en eurent assez et se lâchèrent, chacune allant dignement de son côté comme si de rien n'était ; nous n'avons jamais pu oublier l'expression de détachement qui soudainement embellissait leurs visages. Dans le même ordre d'idées, le témoignage suivant, émanant d'un voyageur anglais, mérite d'être rapporté ici : « Qu'un camp soit attaqué à l'improviste par une bande de cavaliers ennemis poussant de grands cris, la femme bédouine n'a absolument rien à craindre pour elle-même. Les lois du désert la tiennent pour inviolable. Ses hommes peuvent être tués, ses fils être obligés de s'éparpiller et de s'enfuir, mais les femmes de la tente sont en sécurité. Dans de telles circonstances elles restent assises dans leurs tentes, en se lamentant et pleurant doucement, mais elles savent que les vainqueurs ne leur toucheront pas un cheveu. L'enlèvement de femmes est impossible dans la guerre arabe. Quand les pillards victorieux ont encerclé et éloigné les chameaux et les moutons, il leur est permis par des lois bien définies de s'approprier dans les tentes certains articles, mais ceux-ci seulement. Le butin légitime inclut les tapis, les cafetières et les tentes de rechange, si une famille en possède plus qu'une. Ils peuvent prendre également de la nourriture s'il y en a beaucoup, mais doivent laisser une tente pour la patronne de chaque famille et assez de nourriture pour une durée

semi-nomades surtout. Les faits historiques qui illustrent la magnanimité arabo-musulmane sont nombreux, et nous en rappellerons ici deux exemples : le calife Omar, après la prise de Jérusalem, renonça à prier dans la basilique que le patriarche avait mise à sa disposition, afin d'éviter que ce sanctuaire ne soit revendiqué plus tard par les Musulmans ; les Sarrasins renoncèrent à la conquête de Tolède parce que la reine de cette ville se montra sur les remparts en disant aux assaillants que le roi son mari était absent (1). En somme, ce désintéressement particulier qu'est la générosité confère à la force sa lettre de noblesse ; la force se doit d'être généreuse dans la mesure où elle est légitime (2).

---

définie. Rien de ce qu'une femme porte sur elle ne peut être pris, et pas un doigt n'a le droit de la toucher. Il en résulte que tout bijou que porte une femme est totalement en sûreté, et de même sa selle à chameau. Toutes ces lois sont établies explicitement et avec minutie ; les violer serait déshonorer le nom honorable et la noblesse (*sharaf*) des assaillants aujourd'hui victorieux. Nul ne peut se permettre de risquer un tel déshonneur dans le désert... Un Bédouin se rendant prisonnier à un autre lors d'une bataille ou d'une razzia... est en sûreté et a droit à un bon traitement... et la personne qui a accepté la capitulation doit garantir la sécurité de son prisonnier avec sa vie. » (H.R.P. Dickson : *The Arab of the Desert*, Londres 1951). Ce qui importe ici, c'est que ces mœurs existent, qu'elles se sont maintenues à travers des siècles chez les Bédouins et qu'elles manifestent par conséquent un aspect du caractère arabe, en dépit des traits qui, dans d'autres circonstances, peuvent les contredire ; aussi convient-il de ne pas perdre de vue tout ce que la chevalerie chrétienne et le culte chevaleresque de la dame doit aux Musulmans.

(1) Dans ce cas, l'honneur chevaleresque entra en jeu également ; on ne voulait pas se battre contre une faible femme, fut-elle entourée de guerriers.

(2) La grandeur d'âme de Saladin — un Kurde — est bien connue. Ce qu'on sait moins, c'est que le Sultan turc Mahomet II, avant de prendre Constantinople, avait offert à l'Empereur byzantin le libre départ des citadins et, pour l'Empereur, un royaume dans le Péloponèse ; mais l'Empereur refusa, livrant ainsi la ville au massacre, lequel fut d'ailleurs moins terrible que lors de la prise de la ville par les Croisés, ou lors de la prise de Jérusalem par ces derniers. Que l'on nous comprenne bien : il ne nous viendrait pas à l'esprit de contester que les Arabes en particulier et les Musulmans en général ont commis des injustices et des crimes, comme toutes les collectivités éthniques, religieuses ou politiques, mais nous sommes bien obligé de signaler ici un trait positif de la

Mais revenons aux luttes des Compagnons, qui sont à l'origine de la scission entre Sunnites et Chiites. On peut se demander de quoi se plaignent les partisans d'Alî et de ses fils : Alî fut calife, de même Hassan (1) ; si tout l'Islam dépend d'eux, pourquoi n'ont-ils pas réussi ? Car de deux choses l'une : ou bien l'Islam devait vaincre de par la Volonté divine, donc par définition en quelque sorte, car une religion qui n'arrive pas à s'imposer n'est pas divinement voulue ; ou bien Alî et sa descendance ont perdu la partie, et alors l'Islam ne dépend pas d'eux, ce qui apparaît avec d'autant plus de force que les artisans de l'expansion musulmane — laquelle est le grand miracle extrinsèque de l'Islam — furent précisément les califes que les partisans d'Alî rejettent. En tout état de cause, on ne saurait mieux desservir une religion qu'en déclarant que les premiers croyants furent dans leur majorité, et au sommet, incapables d'en garantir la pureté et que cette incapacité finit par s'imposer.

D'aucuns nous diront qu'Alî et ses fils ont été traîtreusement assassinés ; sans doute, mais pourquoi le Prophète lui-même n'a-t-il pas subi le même sort au début de sa mission ? C'est évidemment parce que la personne du Prophète s'identifiait providentiellement à la réussite de l'Islam ; une religion est, ou elle n'est pas. Si Dieu suscite une religion, c'est parce

---

mentalité arabe puisqu'il semble échapper, pour dire le moins, à la majorité des Occidentaux. On ignore en général, sincèrement ou volontairement, que les Musulmans furent plus tolérants et plus cléments, en moyenne, que les Chrétiens du Moyen Age et de la Renaissance, et on attribue abusivement à la mentalité chrétienne l'indifférentisme laïque et l'humanitarisme franc-maçonnique — évidemment tolérants — des Etats modernes.

(1) Il est difficile à l'Occidental de deviner qu'un contemplatif comme Hassan fils d'Alî ait pu épouser une femme après l'autre, non pour le plaisir de divorcer, mais pour répandre la semence du Prophète, ce qu'il considérait comme sa fonction particulière ; il tomba victime de la haine des Omeyyades, fort intéressés à l'extinction des Alides leurs rivaux. Il faut savoir que le Prophète a légué à sa communauté non seulement le Koran et la Sounna, mais aussi sa famille (*âl*), à savoir les chérifs, dont la présence perpétue celle de Mohammed d'une manière indirecte et par une sorte de bénédiction ; le Chiisme met tout l'accent sur cet élément.

qu'il veut qu'elle réussisse ; si elle ne réussit pas, elle n'est pas de Dieu ; c'est peut-être une confrérie d'Esséniens ou de Pythagoriciens, mais ce n'est pas une religion (1). Lors de la bataille de Siffîn, qui aurait été décisive si elle avait été terminée, l'armée d'Alî se révolta à la suite du stratagème — utilisé par le parti adverse — des feuilles du Koran fixées au bout des lances ; le simulacre d'ordalie qui s'ensuivit ne pouvait être que désastreux pour Alî, et celui-ci le savait. L'armée aurait pu ne pas se révolter ; si en fait elle refusa d'obéir, à qui la faute ? Si Alî avait été sous tout rapport ce que ses partisans plus ou moins extrémistes voient en lui, à savoir le pivot exclusif de la religion, la chance eût été avec lui ; les hommes pouvaient le trahir, mais la chance ne pouvait le déserter à un moment crucial pour l'Islam. A n'en pas douter, Alî fut un saint et un héros de première grandeur, mais non un homme d'Etat (2) ; son adversaire Moawiyah, fondateur de la dynastie omeyyade, ne fut certes ni un saint ni même un preux, mais ce fut en tout cas un habile politicien et un gouverneur capable (3). Si Alî, comme Moawiyah le pensait, avait mérité l'anathème, ou si les trois premiers califes l'avait mérité, comme le pense le parti adverse, tout l'Islam tomberait avec eux, car on ne conçoit pas de religion dont les principaux artisans fussent des traîtres et des imposteurs ; l'un d'eux, Abû Bakr, a même été immortalisé par le Koran (Sourate « Le Repentir », 40).

(1) Ce qui ne signifie certes pas que tout ce qui réussit soit de Dieu, car il est des réussites qui sont fonction d'une pente et d'une glissade, non d'un prodige et d'une montée.

(2) En politique, le critère de la valeur d'une action est l'efficacité ; or Alî, à qui ses partisans attribuent les qualités d'infaillibilité et d'omniscience, bref en qui ils voient le sommet de toute perfection humaine concevable, a inauguré son califat en destituant Moawiyah, mesure qui fut non seulement inefficace, mais désastreuse pour l'Islam ; s'il en est ainsi, pourquoi a-t-il pris cette mesure ? Car de deux choses l'une : ou bien il croyait atteindre son but, et alors il s'est gravement trompé ; ou bien il prévoyait les conséquences de sa décision, et alors pourquoi l'a-t-il prise ? On a absurdement prétendu qu'il était trop intègre, et trop soucieux d'imiter le Prophète, pour accepter un compromis, alors qu'il le fit précisément à Siffîn, et alors que le Prophète lui-même ne dédaignait nullement les compromis politiquement avantageux avec les idolâtres.

(3) On a dit de Moawiyah qu'il fut le plus mauvais des monarques religieux mais le moins mauvais des monarques mondains, ce qui est presque une boutade mais n'en contient pas moins une signification plausible. Aux adversaires de sa dynastie, on peut objecter qu'elle assura la grandeur et la stabilité de l'empire arabo-musulman, et que la dynastie abbaside qui lui succéda ne fit pas mieux qu'elle, pour dire le moins ; le meilleur des califes postérieurs à Moawiyah fut sans doute l'Omeyyade Omar II, dont le règne fut exemplaire et qui mourut en odeur de sainteté. Détail significatif : il soutint matériellement la famille alide et lui restitua l'oasis Fadak, qu'Abû Bakr avait refusé à Fâtimah à la suite d'un malentendu caractéristique pour la pluridimensionalité et les dilemmes de la Loi ou du Droit.

Si le Prophète avait désigné son gendre Alî comme son successeur, à l'exclusion de tout autre personnage, comment s'expliquerait-on que ni Abû Bakr, ni Omar, ni Othmân, ni Aïshah, — ces intimes des intimes et ces fidèles des fidèles, — ne l'aient su, et que la grande majorité des autres Compagnons l'aient également ignoré, ou qu'au contraire tous ces Compagnons et l'épouse bien-aimée l'aient su et aient agi de propos délibéré à l'encontre de la volonté expresse du Prophète ? Ou encore : pour prouver que seuls Alî et les Alides ont droit au califat — ou à l'imâmat — on se réfère à telles paroles de Mohammed, ce qui est insuffisant étant donné que leur caractère isolant et accentuant relève du principe pour ainsi dire « hénothéiste » de la dialectique orientale, lequel consiste précisément à exprimer en mode absolu ce qu'on veut simplement souligner. Quelles qu'aient pu être les sentences mohammédiennes relevant l'excellence d'Alî, il en est d'autres qui relèvent l'excellence d'Abû Bakr ou d'Omar et qui, de ce fait, limitent ou corrigent la portée des sentences sur Alî ; les commentateurs sont les premiers à savoir que les *ahâdîth* même authentiques peuvent se contredire et que, dans ce cas, ils se complètent ou se nuancent mutuellement (1).

(1) Rappelons ici que pour le Sunnisme, les grandes étoiles de l'Islam primordial sont, à part le Prohète : Khadijah sa première épouse, Alî son cousin et gendre, Fâtimah sa fille, épouse d'Alî ; ensuite Abû Bakr son beau-père et Aïshah la

En fait, Alî fut dans une large mesure à la merci des meurtriers d'Othmân, qui étaient ses partisans — sincères ou non — pour la simple raison que Moawiyah les menaçait de mort ; Aïshah, Talha et Zubair avaient critiqué certains détails du régime d'Othmân comme Alî l'avait fait (1), mais ils étaient indignés du meurtre d'un calife par des Musulmans et se tournèrent contre Alî dès lors que celui-ci refusa de punir les meurtriers que pourtant il réprouvait et qu'il entendait punir plus tard ; or ce plus tard fut un « trop tard », comme l'histoire le prouve. Les meurtriers d'Othmân périrent en partie dans la bataille du Chameau — d'ailleurs déclenchée par eux à l'encontre de la volonté des chefs qui allaient s'entendre — et en partie sans doute dans les rangs des khârédjites à la bataille de Nahrawân ; leur disparition quasi accidentelle passa alors inaperçue et n'eut en tout cas plus la force d'un symbole en faveur du calife Alî (2).

Les dissensions entre Alides et califes sunnites, — mais le caractère dynastique du califat n'est accepté par le Sunnisme qu'avec résignation, — ces dissensions durèrent des siècles, et ce furent en fin de compte les Turcs — donc des hommes ni alides ni koraïschites ni même simplement arabes — qui s'ap-

---

fille de celui-ci, épouse favorite du Prophète après la mort de Khadijah ; ceux-ci furent les premiers convertis à l'Islam et ce sont aussi les pères du Soufisme, avec Anas, le serviteur du Prophète, et Salmân son affranchi ou protégé (*mawlâ*), qui se joignirent immédiatement à eux. Il y a dans ce groupe primordial des polarités ou des oppositions complémentaires, mais non des oppositions tout court ; ces complémentarités pouvaient donner lieu à des oppositions accidentelles, mais passagères, ce qui montre précisément leur relativité.

(1) On reprochait à Othmân surtout son népotisme et l'indignité de certains de ses élus ; son intention fut toutefois moins de favoriser tel clan que de consolider l'empire par des liens de famille et de prévenir ainsi des conflits entre clans rivaux, politique qui avait réussi à Omar.

(2) Un fait qui n'est pas dépourvu de signification est que le meurtrier d'Alî fut, non un partisan de Moawiyah ni même d'Othmân, mais un kharédjite, c'est-à-dire un partisan d'Alî révolté contre celui-ci à la suite de l'arbitrage de Siffîn, et qui avait même l'intention de tuer également Moawiyah. Alî est le pivot du Chiisme, mais les Sunnites ne sont pour rien dans son assassinat.

proprièrent le califat en lui donnant un nouvel essor. La légimité a ainsi différents critères : pour les Alides, leur appartenance à la Famille du Prophète ; pour les trois premiers califes, leur dignité de Compagnons intimes du Prophète, outre leurs mérites personnels ; pour les califes omeyyades et abbasides, l'origine koraïschite et éventuellement leurs mérites personnels ; pour les sultans turcs, leur capacité de protéger l'Islam à l'extérieur et de le gouverner à l'intérieur, donc leurs mérites personnels combinés avec leur puissance de fait.

En faveur des Alides, on pourrait faire valoir l'argument suivant : l'histoire prouve qu'un califat électif est à la longue irréalisable, et si par conséquent le califat doit être dynastique, nul autre que Alî n'y a droit, pour d'évidentes raisons ; mais cet argument est purement rétrospectif, il n'avait donc pas de sens à l'époque des premiers califes, où d'autres arguments prévalaient concrètement ; si Alî, devenu calife, n'a pas vaincu Moawiyah, on ne saurait en rendre responsables les trois premiers califes *râshidûn*, et la raison profonde en est peut-être la connexion *de facto* entre les Alides et la doctrine problématique de l'imâmat. Enfin, si les Sunnites étaient des trompeurs, — ce qui est exclu si l'Islam est une religion, — ils n'auraient pas négligé d'inventer un *hadîth* instituant le califat d'Abû Bakr ; or ils n'y ont jamais songé, — ce qui prouverait leur sincérité s'il était nécessaire de la prouver, — mais ils ont pris acte du fait que le Prophète, lors de sa dernière maladie, s'est fait remplacer à la mosquée par Abû Bakr et par nul autre, ce qui à leurs yeux a la valeur sinon d'une investiture du moins d'un indice.

Il y a en toute religion trois sphères ou trois niveaux : le plan apostolique, le plan théologique et le plan politique ; le premier a quelque chose d'absolu, les deux autres sont plus ou moins contingents, à des degrés très différents, évidemment. Dans le Christianisme, l'élément théologique se joint immédiatement à l'élément apostolique, l'ère de la politique ne commençant qu'avec Constantin ; dans l'Islam au contraire, l'élément politique se trouve lié au niveau apostolique, l'élaboration proprement théolo-

gique étant plus tardive. Or le milieu apostolique — l'entourage intime d'un Prophète — comporte inévitablement des oppositions quand la politique entre en jeu, laquelle offre diverses solutions au problème de l'efficacité, mais il ne peut comporter dans sa substance même des hypocrisies et d'autres bassesses ; des différences de perspective, oui, mais non des conflits d'intérêts mesquins et sordides. La sphère apostolique est pure, ou elle n'est pas (1) ; et c'est en ce sens que le Sunnisme rend compte de l'époque apostolique de l'Islam. Mais l'adéquacité du récit traditionnel sunnite implique également que le Sunnisme rende compte de la nature quasi avatârique de la lignée de Fâtimah, et il le fait par sa doctrine des chérifs : ils ne peuvent être damnés, leurs péchés éventuels leur sont pardonnés d'avance, on leur doit le respect et l'amour ; ils deviennent facilement des saints, bref ils sont des « pneumatiques », gnostiquement parlant, même s'ils ne le sont en général que d'une manière virtuelle. Tout ceci ne saurait signifier, ni qu'un « psychique » ne puisse pas devenir saint, ni qu'il n'y ait pas de « pneumatiques » en dehors de la lignée fâtimide, ce dont Abû Bakr, pour les Sunnites, est le premier exemple, et même l'exemple providentiel (2).

A un certain point de vue, la signification des luttes entre Omeyyades et Alides, c'est pratiquement le conflit entre l'efficacité politique et la sainteté, c'est-à-dire l'impossibilité de toujours les cumuler. Abû Bakr et Omar y parvenaient, à part quelques maladresses qui sont en dehors de la question ; pour ce qui est du califat d'Othmân et davantage celui d'Alî, il convient de ne pas sous-estimer la terrible difficulté qu'il y avait à tenir en équilibre une masse d'hommes divisés et par conséquent peu habitués à l'union et à la discipline. Cet état de choses est d'ailleurs une des mesures du génie incomparable du fondateur de l'Islam.

(1) Les Epitres de saint Paul contiennent l'écho de graves désordres au sein de l'Eglise primitive, mais les personnages ou groupes dont il s'agit étaient des païens convertis, non des Apôtres ; ils se situaient donc en dehors de la sphère apostolique, exactement comme c'est le cas des Arabes convertis après la prise de la Mecque, et qui ne furent ni « émigrés » (*muhâjirûn*) de la Mecque, ni « alliés » (*ançar*) de Médine.

(2) Le « psychique » est sauvé par « conversion » tandis que le « pneumatique » est sauvé par « nature ». Le second accepte la vérité — comme le firent Alî et Abû Bakr — sans la moindre hésitation et avec le cœur, par un « ressouvenir » quasi existentiel. Rappelons que dans le langage paulinien, le « psychique » est l'homme terrien et charnel, c'est donc pratiquement l'« hylique » du gnosticisme.

Les premiers califes furent très conscients du danger qu'il y avait, pour les Bédouins austères devenus conquérants, d'adopter les mœurs décadentes des Sassanides et des Byzantins ; c'est ce que firent avec empressement les califes plus tardifs, au point de trahir la dignité et les vertus de leur race, et c'est ce qu'entendaient prévenir les Chiites en revendiquant le califat pour les seuls Alides. Moïse, en voyant le veau d'or, brisa les Tables de la Loi et en reçut ensuite d'autres, d'un contenu moins rigoureux dit-on ; cette image exprime un principe de fluctuation et d'adaptation dont nous pouvons observer les effets dans divers climats traditionnels, et précisément aussi dans l'Islam primitif, où le régime politique en définitive viable ne correspondait pas à l'idéal originel. Les Sunnites se résignent à cette fatalité, tandis que les Chiites se cantonnent dans le souvenir amer de la pureté perdue, lequel se combine avec celui du drame de Kerbéla et, au niveau de la vie mystique, avec la noble tristesse que suscite la conscience de notre exil terrestre ; exil qui est alors envisagé sous son aspect d'injustice, d'oppression, de frustration à l'égard de la vertu primitive et du droit divin.

***

En tout état de cause, l'explication profonde ou la raison d'être du Chiisme ne peut pas se situer sur le seul plan politique ; ce qu'il faut dire, c'est qu'il y a, dans l'Islam et avant tout dans la personne du Prophète, deux tendances ou deux mystères, — en entendant par ce dernier mot ce qui est enraciné dans l'ordre céleste, — à savoir la « Crainte » et l'« Amour », ou le « Froid » et le « Chaud », ou le « Sec » et l'« Humide », ou l'« Eau » et le « Vin » : or il y a des raisons d'admettre qu'Alî, Fâtimah, Hassan et Hussaïn représentaient la seconde dimension,

tandis que Aïshah, Abû Bakr, Omar et Othmân personnifiaient la première, du moins au point de vue de l'accentuation extérieure. Alî et sa famille — politiquement inefficaces — se heurtèrent au monde de la « Crainte » et de l'efficacité ; et ce qui est remarquable, c'est que Fâtimah s'y heurta, non seulement de la part du premier calife, mais même de la part de son père le Prophète, qui cumulait, nous l'avons dit, les deux tendances. Il va de soi que l'élément Amour ne pouvait faire défaut au groupe Abû Bakr, — l'amour ardent du Prophète chez tous les Compagnons le prouve (1), — et inversement, il est impensable que l'élément Crainte ait manqué chez Alî et les siens, car dans leur cas également, il ne peut s'agir que d'une accentuation et non d'une privation (2) ; bref, ce qui était plus ou moins implicite chez les Sunnites devenait sans doute plus explicite chez les Chiites. On pourrait discourir indéfiniment sur cet enchevêtrement d'attitudes religieuses, et nous aurions préféré ne pas devoir en rendre compte, d'autant qu'il est difficile et ingrat de faire justice en peu de mots, nous ne disons pas à tous les parti pris, mais à tous les angles de vision ; il est une constatation qui s'impose en tout cas dans cet ordre d'idées, et c'est qu'au contact du monde sunnite — où l'atmosphère générale est la résignation en Dieu et la sérénité par la foi — on n'a aucunement l'impression d'avoir affaire à une perspective d'Amour, alors qu'on l'a en climat chiite, quelles qu'en puissent être les raisons. Il est vrai que la résignation et la sérénité caractérisent tout l'Islam ; il est tout aussi vrai qu'en Chiisme il s'y ajoute, au point de s'y superposer, un élément émotionnel dont on ne trouvera

(1) Cet amour se manifeste encore de nos jours d'un bout à l'autre du monde musulman sous des formes surprenantes par leur intensité et touchantes par leur spontanéité. Mentionnons ici le fait que les Sunnites reprochent aux Chiites de ne pas aimer le Prophète en aimant trop Alî, Fâtimah et leurs descendants ; et citons à toutes fins utiles ce *hadîth* : « Aucun de vous n'est un croyant si je ne lui suis pas plus cher que son fils et son père et tous les hommes ensemble. »

(2) La question d'une alternative entre la Crainte et l'Amour ne saurait se poser ni chez un Alî ni chez un Abû Bakr ; mais il y a, dans la gnose même, une possibilité de prédominance soit de l'aspect « humidité », soit de l'aspect « sécheresse ».

une sorte d'équivalent, en Sunnisme, que dans les confréries.

Quoi qu'il en soit, il est un point fort important que nous devons préciser encore : quand nous parlons de l'élément « Amour » chez le Prophète, il ne s'agit évidemment que de l'amour de Dieu ; quand nous attribuons cet élément à des Compagnons, il devient quelque peu flottant quant à son objet, qui peut être soit Dieu soit le Prophète, soit les deux à la fois, soit encore Alî et sa famille, tandis que l'objet de la « Crainte » est toujours Dieu. Ce qu'il faut comprendre avant tout, c'est que dans l'Islam, l'amour de Dieu n'est pas le point de départ, c'est une grâce que Dieu peut conférer à celui qui le craint ; le point de départ est l'obéissance à la Loi et la crainte — parfaitement logique — du châtiment. « Ce qui importe, c'est, non que tu aimes Dieu, mais que Dieu t'aime », déclare un recueil canonique sur le Prophète (1), et il continue en substance : si vous voulez que Dieu vous aime, vous devez aimer son Envoyé en suivant sa Sounna. L'amour de Dieu passe donc par l'amour de l'Envoyé ; chez les Chiites, l'amour de l'Envoyé passe *de facto* par celui d'Alî et de sa famille, ce qui introduit dans cette mystique — pour des raisons plausibles — un élément de haine et de deuil, au niveau où ces motifs sont conciliables avec un mouvement vers Dieu.

La question de l'allure spirituelle de l'Islam en général s'éclaircit encore à l'aide de l'exemple suivant : « Si je me tourne par pénitence vers Dieu — dit un homme à Râbi'ah Adawiyah — Dieu se tournera-t-il par Miséricorde vers moi ? » « Non — répondit la sainte — mais s'il se tourne vers toi, tu te

(1) *El-Anwâr el-Muhammadiyah* du Faqir Yûsuf ben Ismâ'il En-Nabahânî. La sentence citée semble contredire la Loi d'Amour proclamée par la Thora et par le Christ, mais il n'en est rien, car la différence se réduit à une question de terminologie : alors que dans la Bible l'amour de Dieu a un sens avant tout volitif et opératif, cette même expression se réfère en Islam plutôt à une grâce contemplative, certes active mais conditionnée par une inspiration divine. « Aime Dieu et par conséquent obéis-lui », semble dire le Christ ; « obéis à Dieu jusqu'à ce que tu l'aimes », dit l'Islam à son tour ; et il est de toute évidence un point où les deux perspectives se rencontrent et se confondent.

tourneras vers lui. » On objectera sans doute que cette façon de penser — typiquement musulmane — implique une sorte de tautologie inopérante qui peut même avoir un effet paralysant ; conclusion tout à fait fausse, car l'intention est ici de provoquer chez l'homme la conscience de son impuissance devant Dieu et d'empêcher qu'il s'attribue ses actes vertueux à lui-même, donc de le rendre profondément conscient du fait que la cause positive de ses bonnes actions est l'Agent divin ; sans cette certitude concrète — en perspective islamique — l'effort est compromis à sa racine même, il est entaché de prétention et d'hypocrisie. En outre, la crainte du châtiment exclut l'effet paralysant que cette thèse de la primauté du mouvement divin pourrait produire, — car on n'a pas le choix d'agir autrement que selon la Loi, — et surtout, cette thèse permet de reconnaître dans notre zèle un signe de l'Amour divin pour nous, aussi longtemps du moins que notre zèle persiste. Et c'est précisément cette persistance du zèle qu'il s'agit d'obtenir, en faisant appel à la grâce autant qu'en pratiquant l'effort ; le stimulant est ici la combinaison de l'humble incertitude avec la confiance libératrice.

Dans l'ésotérisme, l'Amour béatifique est au tout premier plan, du fait que la Substance divine, qui pénètre et saisit le Soufi *ab intra*, comporte non seulement la Puissance et la Lumière, mais aussi la Beauté ou l'Amour. Le point de départ est toutefois la « conversion » (*tawbah*) avec les actes d'obéissance, puis à partir de la conversion les degrés successifs de la perfection, lesquels constituent le « voyage » (*safar* ou *sulûk*) ; sauf dans le cas de l' « attiré » (*majdhûb*), qui est saisi *a priori* par l'Amour divin et qui est souvent un « fou de Dieu » (1).

***

(1) Les premiers Musulmans soupçonnent dans l'amour (*mahabbah*) un sentiment trop naturel et lui préfèrent le « désir passionné » (*ishq*) qui, mis en connexion avec Dieu, ne peut être que surnaturel. Selon un *hadith qudsi*, « quand Je lui ai fait trouver (au serviteur) son bonheur et sa joie dans le souvenir de Moi, il me désire et Je le désire avec ardeur (*ishq*). »

Mais revenons maintenant à la question des divergences confessionnelles : pour les Chiites et selon une perspective à la fois symbolisante et schématisante, donc simplificatrice et abstraite, les protagonistes de la dimension « sèche » ou de l'efficacité terrestre deviennent les personnifications du « monde » ; seule la famille d'Alî représente l' « esprit ». Ceci permet de reconnaître l'orthodoxie intrinsèque de la mystique chiite, mais ne rend pas plausibles, sur le plan exotérique, les polémiques contre les piliers du Sunnisme, d'autant que la doctrine de ceux-ci englobe positivement, non seulement Alî et Fâtimah, mais aussi les grands « Imâms » dont précisément les Chiites se réclament (1) ; bref, il est paradoxal et tragique qu'une branche traditionnelle dont la raison d'être est une dimension d'ésotérisme ou de « vin », comporte du même coup un ostracisme exotériste particulièrement saillant et problématique. Au point de vue métaphysico-mystique cependant — insistons-y encore — les noms et les événements sont des symboles de réalités inscrites dans l'Empyrée avant la création du monde humain ; l'adéquacité du sens spirituel compense l'inadéquacité éventuelle des symboles terrestres. Le Chiisme est une mystique de la défaite nécessaire — en fin de compte changée en victoire — de la manifestation terrestre du Logos, et il rejoint par là ce mystère énoncé par l'Evangile de Jean : « Et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise » (2). Nous sommes donc loin de l'idée — apparemment seule plausible — de la victoire immédiate, et nécessaire en fonction même de l'origine divine du message ; les critères sont maintenant inversés, c'est-à-dire que la situation minoritaire du Chiisme signifie au point de vue

(1) Aux Imâms des Chiites correspondent les Cheikhs des Sunnites, qui règnent dans la mesure où ils influencent les monarques. Les Chiites aiment à étayer la légitimité — ou la transcendance — des Imâms sur tel symbolisme numérique et cosmologique, mais les Sunnites peuvent en faire autant, *mutatis mutandis* : il y a quatre califes *râshidûn* et quatre fondateurs d'écoles rituelles (*madhhab*), comme il y a quatre fleuves au Paradis, quatre Archanges, quatre mots de la *Basmalah*, quatre côtés de la Kaaba.

(2) Ou « n'ont pu l'atteindre » ; le sens est le même.

de ce dernier une supériorité : alors que pour le Sunnisme, qui est la perspective du message divin nécessairement victorieux et par conséquent majoritaire, cette situation minoritaire est un signe d'hérésie, elle est pour les Chiites un critère d'orthodoxie puisque *lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt*. Cette critériologie s'applique incontestablement à l'ésotérisme, et sous ce rapport, les deux points de vue confessionnels de l'Islam coïncident, le Soufisme sunnite étant minoritaire par définition au sein de la religion commune ; il l'est dans la mesure même où il représente une perspective de « lumière » ou de pur « gnose ». En résumé : alors que le Sunnisme est un message par définition victorieux puisque venant de Dieu, et comportant ésotériquement un message de « lumière » par définition précaire et occulte, le Chiisme, lui, sera un éso-exotérisme relevant d'emblée de l'élément « lumière » et condamné par là à être à la fois tragique et minoritaire. « L'Islam, c'est l'ésotérisme, » semblent vouloir dire les Chiites ; « permettez-lui d'abord d'exister sur terre, » semblent répliquer les Sunnites. Un fait digne de remarque, c'est que la majorité des descendants d'Alî et de Fâtimah sont Sunnites et qu'il y a eu des dynasties qui furent alides sans être chiites pour autant.

Et ceci nous amène à la conséquence suivante : si l'échec politique d'Alî et de ses successeurs, sur le plan de l'Islam général, prouve que le gendre du Prophète ne pouvait personnifier, sous tout rapport et à lui seul, l'autorité à la fois spirituelle et temporelle pour l'Islam tout court, l'existence même du Chiisme prouve aussi irréfutablement un élément de victoire, et par là même, une réalité spirituelle à la fois très éminente et très particulière dans Alî lui-même, et par extension dans sa famille (1). Les Sunnites

(1) En rendent compte plusieurs *ahâdith* admis dans les recueils sunnites. Ceci prouve du reste qu'on ne saurait accuser les autorités du Sunnisme d'avoir supprimé de mauvaise foi des textes favorables à Alî et propres à étayer la thèse chiite ; d'autant que le calife Omar II, qui fit faire la première collection écrite des *ahâdith*, ne fut pas hostile aux Alides.

ne récusent pas cette éminence puisqu'ils bénissent le Prophète, « sa famille (*âl*) et ses Compagnons (*çahb*) » et qu'ils honorent les chérifs ; mais ils la situent autrement que les Chiites.

Les éléments « lumière » et « martyre » attachés à Alî et à sa famille nous permettent d'interpréter l'affaire de l'oasis Fadak d'une manière particulière : de toute évidence, il ne pouvait y avoir du côté d'Abû Bakr aucune malice à l'égard de qui que ce soit ni *a fortiori* à l'égard de Fâtimah, — il était prêt à accorder l'héritage à condition qu'on lui présente un témoin direct du *hâdith* autorisant cet acte, — mais il était providentiellement obligé de jouer un rôle négatif tout extérieur à l'égard de cette personnification de lumière extra-terrestre que fut Fâtimah ; il devait assumer incidemment ce rôle sur le plan matériel et en sa fonction tout extrinsèque de gardien des principes légaux, ou disons de l'abstraction légale. L'affaire de l'héritage refusé à Fâtimah marque en somme le dilemme, ou le conflit, entre une abstraction principielle et tel cas concret qui lui échappe.

L'exclusion de l'élément « sécheresse » par le Chiisme peut expliquer fondamentalement — mais non justifier — la mésinterprétation chiite des trois premiers califes et de l'épouse préférée du Prophète, et c'est là la rançon de la coagulation exotériste du Chiisme ; c'est en effet le propre de tout exotérisme de s'hypnotiser sur un seul aspect du réel et de tout interpréter en fonction de ce découpage. Rappelons à cet égard la condamnation globale des « paganismes » par chacune des trois religions monothéistes, ou en particulier la sous-estimation chrétienne de la Thora et de la dimension intérieure du Judaïsme, ou encore, dans l'Islam, la réduction du Christ à un rôle de précurseur. Pour la spiritualité chiite, la question de savoir qui était Abû Bakr ou Aïshah ne se pose pas ; seuls comptent les principes — positifs ou négatifs — quels qu'en soient les images. Au demeurant, l'étendue des thèses les plus hostiles au Sunnisme et — il faut bien le dire — les plus passionnelles et les plus invraisemblables, semble être plutôt flottante ; elles se rencontrent surtout dès l'épo-

que safavide dans des ouvrages théologiques dont le degré d'autorité n'a toutefois rien d'absolu, étant donné que l'application du principe canonique de la « conclusion personnelle » (*ijtihâd*) est plus libre chez les Chiites que chez les Sunnites et ouvre ainsi la porte à des divergences beaucoup plus marquées, d'où par compensation le caractère moins contraignant des opinions.

***

Nous avons fait allusion plus haut à un phénomène que l'Occidental est surpris et irrité de rencontrer en climat islamique, et c'est l'amour du Prophète ; l'irritation étant fonction de l'inintelligibilité du phénomène au point de vue de la logique et de la sensibilité chrétiennes. Ce qui nous intéresse en ce moment, c'est le point suivant : les précurseurs ou ancêtres des Chiites ne furent pas ceux des Compagnons qui aimaient le Prophète le plus, mais ils furent certainement ceux qui mettaient l'amour du Prophète et de sa famille au premier plan ; ils étaient amoureux de la qualité pour ainsi dire « avatârique » de Mohammed et des siens comme les *gopis* étaient amoureuses de Krishna, — comparaison paradoxale au point de vue des divergences traditionnelles, mais plausible selon la nature des choses. Les Compagnons « préchiites » furent intoxiqués par cet amour au point de ne plus rien voir d'autre ; et c'est ce qui les excuse et les agrandit, mais les met en même temps à part. « Les Bouddhas sauvent également par leur surhumaine beauté » : c'est ce principe qui semble intervenir ici. Les Sunnites, eux, sont les gens du Message, et ce Message est l'Unité de Dieu, non la Manifestation humaine du divin ; certes, celle-ci rend également compte du Message, mais elle le fait au travers d'un amour qui est comme « un Message dans le Message » et qui actualise dans ce dernier une dimension nouvelle et inattendue. Pour faire justice à toute nuance et prévenir ainsi tout malentendu, nous ajouterons la formulation suivante : les ancêtres spirituels des Chiites furent ceux des Compagnons qui ne pouvaient vivre sans la présence du Prophète et qui n'avaient pas d'autre choix que de s'attacher à ce qui en subsista dans ses descendants ; tandis que les Sunnites furent ceux qui ne pouvaient accepter un substitut quelconque pour cette présence et qui, par conséquent, n'eurent d'autre choix que de vivre de son souvenir et dans sa Sounna.

Mais il y a plus. On ne peut comprendre tous les aspects du Chiisme qu'à condition d'être bien conscient d'une certaine différence typologique entre Mohammed et Alî, en vertu de laquelle il y a chez le second un élément fascinant qui lui est particulier et qui décide d'un culte presque indépendant de celui du Prophète. Alî apparaît avant tout comme le « héros solaire », il est le « lion » (*Asad* ou *Haydar*) de Dieu ; il personnifie la combinaison entre l'héroïsme physique sur le champ de bataille et la sainteté totalement détachée des choses du monde ; il est la personnification de la sagesse à la fois impassible et combative qu'enseigne la *Bhagavadgîtâ*. Il n'est pas un homme d'Etat : il manie l'épée mais non la stratégie ni la diplomatie ; il est imprudent par esprit de pureté, et indécis par détachement des choses terrestres ; c'est ce qui explique que lors de son élection il ne rallie pas tous les suffrages. Dans la personnalité de Mohammed par contre, ce n'est pas le héros physique qui prédomine, c'est le meneur d'hommes, le stratège, l'homme d'Etat prévoyant et invincible : celui qui ne gagne pas seulement des batailles d'un jour grâce à son épée, mais qui réalise un empire mondial et millénaire grâce à son génie, humainement parlant. Or Abû Bakr, Omar et d'autres furent plus sensibles pour ce genre de puissance que pour le rayonnement héroïque d'un Alî ; pour des hommes comme les trois premiers califes, il ne pouvait du reste être question ni de culte ni d'hostilité à l'égard du gendre de l'Envoyé.

Si nous pouvons nous exprimer sans ambages, au risque de paraître simplifier ou trop humaniser les choses, nous dirons qu'il y avait chez le Prophète et son gendre une différence de splendeur qui rendait possible une différence d'amour, suivant les affinités ; on pouvait être ébloui par la personnalité d'Alî autrement — et subjectivement davantage — que par la personnalité de Mohammed ; et inversement, à plus forte raison. L'amour pour Alî, dans ce

qu'il pouvait avoir d'impérieux et de presque exclusif, explique le besoin d'ajouter le nom d'Alî à celui du Prophète dans le témoignage de foi chiite ; c'est que la puissante originalité du « lion d'*Allâh* » est irremplaçable à un certain point de vue, elle est telle qu'elle fournit, précisément, la matière pour un culte, lequel se perpétue en se reportant sur les Imâms, médiateurs nécessaires entre l'homme et Dieu, selon cette perspective très particulière (1). Ces considérations, que nous impose la recherche de causes proportionnées à des effets immenses, sont corroborées par un facteur historique de première importance, bien que d'un caractère assez extérieur, et qui étonnera peut-être par sa simplicité : il résulte de l'ensemble des *ahâdîth* d'une part et de certaines traditions particulières d'autre part, que le Prophète aimait à insister sur le côté pratique des choses et que ses enseignements spirituels furent plutôt concis, tandis que son gendre Alî donnait volontiers des instructions théologiques et des directives spirituelles complexes, même sur les champs de bataille (2). Or il n'est pas difficile d'imaginer que cette différence toute extrinsèque de manifestation pouvait donner lieu à des préférences et des malentendus, non en défaveur du Prophète sans doute, mais au détriment de ceux de ses Compagnons qui, par nature ou par vocation s'intégraient dans son style réticent et légaliste de manifestation spirituelle.

Notre insistance sur ces facteurs primordiaux ne doit cependant pas faire perdre de vue, en ce qui concerne la genèse du Chiisme, le rôle des contingences politiques dès la mort d'Othmân, et surtout dès la mort d'Alî : après cet événement, la ville de Koufa entendait rester la capitale de l'Empire et ne songeait pas à s'effacer au profit de Damas, capi-

(1) « L'amour pour Alî consume tous les péchés, comme le feu consume le bois sec », proclame un *hadîth* chiite.

(2) Alî fut, d'après le témoignage de Hassan El-Baçri, « le théologien de la Communauté ». — « Je suis la ville de la Science, et Alî en est la porte », a dit le Prophète, selon un *hadîth* qui nous fut communiqué en pays sunnite, et qui signifie qu'Alî s'attachait à expliquer et à commenter ce que le Prophète énonçait d'une façon elliptique et souvent sibylline.

tale de Moawiyah. S'il est vrai que les idées créent les intérêts, il n'en est pas moins indéniable que les intérêts peuvent à leur tour créer des idées ou des idéologies, en ce sens qu'ils favorisent les accentuations — et les élaborations doctrinales correspondantes — avec tous les biais et tous les ostracismes que cela peut entraîner ; ces deux facteurs, l'idée et l'intérêt, sont parfois difficiles à démêler dans un climat de passion à la fois mystique et politique. A un tout autre point de vue, il est possible que le Chiisme, qui fût *a priori* un mouvement purement arabe, ait subi *à posteriori* l'influence de conceptions d'origine babylonienne et mazdéenne : nous pensons ici surtout à la métaphysique de la Lumière et à l'idée connexe d'un Sacerdoce ésotérique et quasi surhumain (1).

***

On a voulu voir dans le Chiisme l'Islam ésotérique, ce qui est à la fois faux et vrai : c'est faux si l'on entend par là que le Chiisme est un pur ésotérisme et que le Sunnisme se réduit à l'exotérisme correspondant, mais c'est vrai si l'on veut dire que le Chiisme s'explique — comme c'est le cas du Christianisme — par une intention fondamentalement ésotérique qu'il traduit toutefois volontiers en termes d'exotérisme, comme le fait précisément la religion chrétienne (2) ; aussi l'exotérisme chiite est-il pénétré d'une saveur d'ésotérisme à allure émotionnelle, alors que dans le Sunnisme les deux dimensions, l'extérieure et l'intérieure, restent en principe sépa-

(1) Nous sommes fort peu enclin en principe à admettre ce genre d'emprunts, mais dans le cas du Chiisme, surtout — ou du moins — dans ses formes extrêmes et relativement tardives, de telles influences nous paraissent probables sinon certaines ; elles s'expliquent dans ce cas par une convergence de motifs.

(2) Il faut mentionner ici un secteur particulier, à savoir le Soufisme chiite, qui est très proche du Soufisme sunnite. Une remarque au sujet de l'étymologie du mot *çûfî* : le fait qu'en persan ce terme arabe a souvent été traduit par *pashminah-push*, « porteur du manteau de laine », indique que le mot arabe dérive de *çûf*, « laine », et non de *çafâ*, « pureté », ni d'ailleurs du grec *sophos*, « sage », comme on l'a prétendu.

rées et en équilibre (1). D'une certaine manière et approximativement, le Chiisme est le « Christianisme de l'Islam » (2) : son thème fondamental est l' « humanité divine » de ses grands saints (3), puis le martyre de la lumière incomprise, enfin la présence sacramentelle de cette lumière sous la forme de l'imâmat.

A rigoureusement parler, ce qui est proprement ésotérique dans l'Islam, c'est le Soufisme sunnite d'une part et la dimension intérieure du Chiisme d'autre part ; la particularité du Chiisme est que les domaines exotérique et ésotérique ne sont pas nettement séparés ; encore faut-il souligner qu'il s'agit avant tout d'un ésotérisme d'amour, celui de la pure gnose ne pouvant de toutes façons pénétrer dans la sphère d'une mystique commune, car la gnose est un vin qui ne se mélange pas et qui ne saurait susciter ou alimenter l'enthousiasme des foules, ni du reste leurs lamentations (4). Il y a lieu du reste de faire remarquer

(1) Le Soufisme populaire d'une part et l'asharisme soufique d'autre part semblent y contredire dans une certaine mesure, mais ce sont là des phénomènes inévitables, les deux dimensions traditionnelles ne pouvant nulle part rester totalement indépendantes l'une de l'autre.

(2) Le Chiisme est à l'Islam ce qu'est l'Arianisme au Christianisme, mais en sens inverse puisqu'il accentue la Manifestation humaine de Dieu, alors que l'Arianisme accentuait la Transcendance.

(3) Mais non dans le sens de l'incarnationnisme (*hulûl*) chrétien. La qualité avatârique — du reste relative — de la Famille mohammédienne implique une sainteté innée et *a priori* rayonnante, — qui chez des descendants éloignés peut ne pas se manifester, pour dire le moins, — mais l'absence de cette qualité n'implique aucunement l'impossibilité de la plus haute spiritualité ; le « pneumatique » peut rejoindre pratiquement l'Avatâra mineur.

(4) Prétendre que tout ésotérisme musulman dérive de la *shi'ah* c'est jouer avec les mots. La notion soufique du « Pôle » (*Qutb*) résulte de la nature des choses, et ce n'est pas la faute des Sunnites si pour les Chiites le « Pôle » est l'« Imâm » alide et nul autre ; que les descendants immédiats de Hussaïn fils d'Alî furent des « Pôles », c'est l'évidence même puisqu'ils cumulaient la nature chérifienne avec la sainteté personnelle. Quant à l'opposition de certains Imâms au « Soufisme », elle ne concerne que des manifestations particulières de celui-ci ; point n'est besoin d'être « chiite » pour voir dans la fondation de confréries une innovation « à double tranchant », mais ceci est sans rapport avec le *Taçawwuf* en soi.

ici qu'il y a deux genres fondamentaux d'ésotérisme, à part les différences classiques de dimension ou de niveau : le premier est herméneutique, cosmologique, eschatologique, amplificateur, et il remplit des volumes ; le second procède de l'intellection spontanée, il est essentiel et réductif et va droit au but (1). L'un n'exclut pas l'autre, — l'œuvre d'Ibn Arabî le prouve, — mais l'un n'est pas l'autre, et le second peut même largement se passer du premier ; à chacun sa fonction.

Frithjof SCHUON.

(*A suivre*)

(1) Polarité dont rendent compte les *ahâdith* — éventuellement les paroles de Soufis — réduisant tout le Koran soit à la *Fâtihah*, soit à la *Shahâdah*, ou à la *Basmalah* ou à d'autres formules-synthèses, y compris le point diacritique sous le *Bâ* initial. En tout état de cause, les commentaires complexes des Ecritures peuvent avoir leur utilité, sans quoi ils n'existeraient pas, mais ils ne sont pas indispensables à chacun ; ésotérisme ne signifie pas forcément littérature.

LA MUSIQUE CHINOISE
SIGNE ET MOYEN
DE L'HARMONIE COSMIQUE

Outre un assemblage de sons dont nos oreilles occidentales acceptent peu volontiers la structure, que signifie pour nous la musique chinoise, dont les textes anciens font si grand cas ? Leurs allusions sont si nombreuses et si précises qu'il n'est pas trop téméraire de chercher à dire ce qu'à tout le moins elle signifiait pour les Chinois d'autrefois. C'est ainsi qu'on relève, par exemple, dans le *Che-king* (*Ta-ya*,1), ces quelques vers où s'expriment à la fois l'exaltation de l'Age d'Or et l'harmonie du monde :

« Oh ! des tambours, des cloches, l'harmonie !
Oh ! qu'il était joyeux, le *pi-yong* !
Les tambours de lézard battaient : pong ! pong !
Les musiciens aveugles jouaient à l'envi ! »

Ce texte d'apparence bucolique appelle en fait une série de remarques, où va se dessiner la fonction d'une musique traditionnelle riche de sens : le concert est donné dans le cadre du *pi-yong*, jardin édénique en forme de jade *pi* (annulaire) où est enseignée la musique, où l'étymologie appelle l'accord, l'harmonie (*yong*), dont la forme fait un réceptacle de l'influence céleste au centre de l'Empire ; il l'est à l'occasion de la construction du *ling-t'ai*, qui a littéralement la même signification (c'est la « tour des influx célestes »), et qui s'établit au centre du *ming-t'ang*, lui-même palais central de la lumière ; enfin il est exécuté par les musiciens aveugles de la cour, que leur retrait hors du monde des perceptions visuelles investit d'une véritable fonction de médiation. L'allégresse exprimée par ces rythmes confir-

me l'adage répété par le *Li-ki* (XVII,2) : « La musique, c'est la joie » *yao tche lao ye. Yao*, musique, et *lao*, joie, sont en fait deux prononciations différentes du même caractère, dont le graphisme échevelé figure très explicitement une batterie (tambour et timbres) montée sur un trépied de bois : parfaite identification de l'instrument au sentiment qu'il fait naître. Mais expression surnuméraire de la béatitude primordiale.

1. *La musique harmonise le monde.*

La musique, fait dire magnifiquement Liu Pouwei à Chouen, « est l'essence du Ciel et de la Terre. » Le Li-ki (XVII,2) renchérit : elle est « à l'origine de la manifestation (*t'ai-che*, le Grand Commencement). » On ne sait s'il faut comprendre qu'elle est sans âge, ou qu'elle rythme le développement de la manifestation elle-même (1). Peut-elle fut-elle produite, en ce commencement, par le Premier Crocodile, dont la queue battait le tambour sur son ventre : certaines légendes antiques nous le font croire. Toutefois, selon le *Chan-hai king*, les huit héros inventeurs du chant et de la danse sont étroitement apparentés à Hi-ho, le Soleil, le maître de l'ordre cosmique et de l'astrologie. La tradition attribue encore l'invention de la musique — comme de tous les arts libéraux — à Houang-ti, l'Empereur Jaune, ou plus précisément à son assistant Ling-louen : celui-ci recueillit en effet les bambous nécessaires à la confection des tubes-étalons sonores dans la région du Kouen-louen, la montagne du Centre du Monde. De fait, lorsque Chouen succède sur le trône à Yao, l'un de ses premiers soucis, rapporte le *Chou-king*, est d'uniformiser (*t'ong*) les tubes musicaux, ce qui suppose une connaissance ancienne et déjà altérée. Concuremment, après avoir observé le cours des astres, Chouen normalise les mesures et les rites. En dépit de son éclatante référence au Centre primordial, l'invention de Houang-ti correspond à un deuxième stade d'élaboration : en effet, l'invention du *cheng*, sorte d'orgue à

(1) Il n'est pas indifférent de noter que le seuil de l'individuation franchi par l'être humain est assimilé par le *T'ai-yi kin-houa tsong-tche* à un « son » (cf. notre version annotée de ce texte (Paris, 1970, p. 72).

bouche fait de tubes de bambou, est attribué à Niu-koua, tandis qu'en contrepartie celle du *k'in*, cithare à cinq cordes, est légendairement le fait de son époux Fou-hi.

L'art musical est-il originellement un art ésotérique ? Son efficacité paraît le commander. Granet a remarqué (2) que le caractère *kong*, image de l'équerre antique, et par extension de l'œuvre qu'elle permet d'exécuter, désigne les arts magiques en même temps que l'art musical. Le « pas de Yu », qui constitue une danse labyrinthique — donc liée au symbolisme d'instauration cosmique —, et peut-être un exorcisme, possède manifestement un caractère initiatique. Il est vrai que la voix de Yu donne la note fondamentale (3). Mais aussi, rappelle le *Tcheou-li*, le tube qui donne la note initiale *kong* ne se sépare pas d'un instrument divinatoire formé de deux planchettes figurant le Ciel et la Terre.

***

La musique, « essence du Ciel et de la Terre », ou instrument de leurs rapports ? L'un et l'autre sans doute : selon les textes classiques, elle résulte de leur influence réciproque, l'imite dans sa perfection, l'assiste, ou même se substitue à elle. Elle est, dit le *Li-ki* (XVII,2), « rectrice (*ming*) du Ciel et de la Terre », c'est-à-dire, commente Fang K'iao, « qu'à travers elle, par son canal (*tao*), les souffles (*k'i*) du Ciel et de la Terre transforment les dix mille êtres. »

On a vu que le *pi-yong*, où se donne le concert impérial, symbolise le *centre* de l'Empire, en même temps qu'il est une image du Paradis terrestre. Les influences célestes y sont reçues, les animaux sauvages y vivent en liberté. Le *pi-yong* est associé au *ming-t'ang*, temple central où l'empereur fait coïncider les rythmes de la Terre avec ceux du Ciel. Si l'on s'en rapporte au *Tcheou-li*, il faut comprendre que c'est la musique cérémonielle qui fait descendre l'influence céleste au centre du monde. Elle permet en outre

(2) *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, p. 282.

(3) Et qu'il a pour compagnon K'ouei, le tambour, ancien maître de musique de Chouen (*ibid.* p. 505).

que s'y manifestent celles de la Terre : grâce à la danse de Hien-tch'e (c'est le nom du lac d'où s'élève le soleil matinal), accompagnée par les luths de *k'ong-sang* (« mûrier creux », autre symbole du soleil levant), « tous les esprits terrestres sortaient, on pouvait jouir de leur présence et leur rendre les hommages consacrés. » Par la vertu de la musique, confirme le *Chou-king*, *chen jen yi ho*, « s'établit l'harmonie entre les Dieux et les hommes ». « La grande musique, lit-on encore dans le *Li-ki* (XVII,1), imite l'harmonie entre le Ciel et la Terre... l'harmonie étant, aucune des cent choses ne se perd... La musique aime l'harmonie ; elle accompagne les influences d'En-Haut (*chen*), et obéit ainsi au Ciel... C'est pourquoi les grands Sages (*cheng-jen*) faisaient de la musique : ils répondaient (au désir du) Ciel. »

C'est par la danse et la musique que Chouen pacifie les barbares Miao. K'ouei, son maître de musique, chante : « Oh ! je frappe la pierre musicale, j'effleure la pierre musicale ! Les cent animaux viennent danser ensemble ! » (*Chou-king*, 1,2) (4). Ce fut vrai, semble-t-il, dès les origines, car dès qu'inventés, les tubes sonores permirent de faire danser un couple de phénix (ou de faisans). Le phénomène se vérifie encore au temps de K'ouei, qui révèle : « Si l'on exécute les neuf (chants) *siao-chao*, les phénix *fong* et *houang* arrivent et manifestent leur satisfaction (ou s'agitent avec élégance) » (*Chou-king*, 1,5). Le couple *fong-houang* est le symbole heureux du pur *yang*. Il faut également observer que, d'une part, les ailes des faisans sont en rapport avec le *cheng* de Niu-koua ; d'autre part que leurs battements d'ailes (ainsi dans le *Hia siao-tcheng*) sont en relation symbolique avec le tonnerre, que peut-être ils produisent, et avec l'ébranlement de la nature, l'éveil du *yang*. Par ailleurs, l'excès du vent, la surabondance du *yang* furent combattus à l'origine, nous dit-on, par l'invention du luth à cinq cordes ; le débordement des eaux, la surabondance du *yin*, furent réduits

(4) K'ouei, note Granet, fut découvert par Tchong-li, substitut de Hi-ho, le Soleil. Sa femme, noire et brillante comme un miroir, est peut-être la lune (*Danses et Légendes*, pp. 507 à 509).

par la danse de Yu-le-Grand, l'organisateur du monde : nouveau type d'alternance digne d'intérêt (5).

Le couple Fou-hi — Niu-koua est la personnification du couple *yin-yang* dans la genèse de l'Empire. Les douze tubes de Ling-louen se divisent en six *yin* et six *yang*, respectivement liés à des nombres pairs et impairs. Comme s'unissent Fou-hi et Niu-koua, tons *yin* et tons *yang* associés composent la mélodie. Ils en constituent en quelque sorte les temps faibles et les temps forts, ce que sont *yin* et *yang* dans l'alternance cosmique. Mais lesquels sont à l'image des autres, et n'y a-t-il pas finalement identité foncière entre les deux mouvements ? Granet a judicieusement insisté (6) sur la richesse de signification du langage utilisé par Tchouang-tseu (ch.14), à propos de la grandiose symphonie de Houang-ti : *yi ts'ing yi tchouo, yin yang tiao ho,* « un pur, un trouble, *yin* et *yang* concertent et s'harmonisent ». Mais si *ts'ing* et *tchouo* évoquent la partie limpide et la lie d'un liquide, la ténuité et la lourdeur, ils peuvent s'interpréter comme le son aigu et le son grave : c'est le sens que leur donne un passage du *Li-ki* (XVII,2) cité plus loin, et c'est celui qui convient ici, dans un texte tout entier consacré à la fonction musicale en tant que symbole des rythmes de l'univers. Strictement parallèle, et bien entendu équivalente au *yi yin yi yang* du *Hi-ts'eu,* cette formule exprime dans sa concision le rythme proprement musical de l'alternance cosmique. En veut-on d'autres confirmations ? Relisons le précieux chapitre XVII du *Li-ki* (7), où s'exprime, par d'autres voies, la nécessité du rétablissement des liens entre le Ciel et la Terre : « *Yin* et *yang* entrent l'un avec l'autre en mouvement... Ainsi se produisent les cent transformations. Ainsi la musique imite-t-elle l'harmonie du Ciel et de la Terre. » « Les rites et la musique s'élèvent jusqu'au faîte du Ciel, ils se lovent sur la terre. Agissant comme le *yin* et le *yang,* ils permettent de communiquer avec les influences subtiles inférieures et supérieures (*kouei* et *chen*). »

∴

La musique est donc un symbole en action. On l'a vu plus haut à propos de la danse de Hien-tch'e et du mûrier creux, liés au solstice d'été : il s'agissait bien d'accompagner et de soutenir le cours du soleil. L'origine de la musique est, il est vrai, associée par Hi-ho aux cycles astronomiques, et par sa nature même à la rythmique du temps. Cette relation s'exprime à la perfection dans les correspondances établies par le *Yue-ling* entre, d'une part, les cinq notes et les quatre saisons plus le « centre » (7 bis), d'autre part la succession des douze mois et la génération (*cheng*) des « douze tubes, dont six mâles » qui « donnent tour à tour (la note) *kong* » (la première de la gamme) (*Li-ki,* VII,3). Il faut bien entendu comprendre que ces notes initiales sont celles de douze gammes successives.

Il n'entre pas dans notre propos d'examiner ici, en dépit de son importance, la clef arithmétique de ce système, telle que la révèle Liu Pou-wei en son *Liu-che tch'ouen ts'ieou* : la théorie en a été longuement développée par Marcel Granet, à l'ouvrage duquel on pourra se reporter (8). Nous observerons, par contre, combien la pratique rituelle de la musique

(5) La nouveauté n'est en fait que partielle : les instruments à vent appartiennent à Niu-koua, le luth *k'in* à Fou-hi. Faut-il en inférer pourtant que le *yin* est ici du ressort de Fou-hi, et le *yang* de Niu-koua ? Il y aurait alors échange « hiérogamique » d'instruments et de fonctions, comme dans le cas du compas et de l'équerre (cf. René Guénon, *La Grande Triade,* ch. XV). Houang-ti, roi solaire, est l'inventeur de la trompe de guerre ; celle-ci reproduit le cri du dragon qui, sous cet aspect au moins, est un emblème *yang*. Outre Yu-le-Grand, pourtant, Niu-koua contient l'excès des eaux. On a noté plus haut que la musique, bien que relevant du principe *yang,* peut être assimilée à l'œuvre de l'équerre, emblème de Niu-koua. Son rôle paraît bien être ainsi, comme dit Guénon, d'assurer la « stabilité du monde », en s'opposant au débordement des principes antagonistes.

(6) *La Pensée chinoise,* p. 123.

(7) Ce chapitre, intitulé *Yao-ki,* ou « Traité sur la musique », recueille, dit le P. Couvreur, « les débris d'un ouvrage plus ancien portant le même titre ».

(7 bis) Au « centre » de l'année correspond l'observation du ciel à partir du *ling-t'ai*.

(8) *La Pensée chinoise,* pp. 209 et suivantes.

et de la danse paraît essentielle au bon ordre du monde : en l'accompagnant rythmiquement, elle assure le cours régulier du temps.

Mois	Tubes	Notes	Eléments	Saisons
1 2 3	*t'ai-tseou* *kia-tchong* *keou-sin*	*kio* (la)	bois	printemps
4 5 6	*tchong-liu* *jouei-pin* *lin-tchong*	*tche* (do)	feu	été
	houang-tchong	*kong* (fa)	terre	
7 8 9	*yi-tsai* *nan-liu* *wou-yi*	*chang* (sol)	métal	automne
10 11 12	*ying-tchong* *houang-tchong* *ta-liu*	*yu* (ré)	eau	hiver

Tableau 1

Au premier mois du printemps, enseigne le *Yue-ling* (9), « il est prescrit au Directeur de la Musique de se rendre à l'École impériale (*pi-yong*) pour exercer les jeunes gens à la pantomime. » C'est au printemps, confirme le *Li-ki* (VI,1), qu'est enseigné le chant. Au troisième mois, qui fait suite à la période équinoxiale, « le *yang* se manifeste et se diffuse » (*Yue-ling*) ; aussi choisit-on « un jour faste » pour donner « un grand concert de musique ». En effet, commente K'ong Ying-ta, la musique favorise le *yang* et fait croître les êtres, ce que d'autres textes confirmeront plus loin. A la veille du solstice d'été, où le *yang* atteindra sa plénitude, il est ordonné de préparer, d'accorder, en vue du sacrifice saisonnier, toutes les variétés de tambours, d'instruments à cordes et à vent, les cloches et les pierres sonores. C'est ici, rappelons-le, que le *Tcheou-li* place la danse solaire de l'étang Hien. Au douzième mois enfin, le cycle musical s'achève par un « grand concert d'instruments à vent ». Ceux-ci trouvant en Niu-koua leur origine, faut-il comprendre, en fonction de nos

(9) Cf. notre traduction annotée de ce texte (Nice, 1972).

précédentes observations, que les instruments à cordes dérivés de Fou-hi, dominent en été ? Les textes connus ne le précisent pas formellement, mais la fonction des luths et des cithares paraît bien l'indiquer, outre que, selon le *Li-ki* (VI,1) leur enseignement se donne en été. Non qu'il s'agisse alors d'un renversement des correspondances établies plus haut : on ne célèbrerait pas la tendance saisonnière, on aiderait à la naissance — marquée par le solstice — du principe opposé.

Les correspondances illustrées par le *Yue-ling* permettent une autre remarque : le tube-étalon *houang-tchong* est cité deux fois : il correspond d'une part à l'interlude — sans durée — entre sixième et septième mois, au cours duquel l'empereur fait retour au *centre* du *ming-t'ang,* où il s'identifie à l'Axe du Monde, réactualisant le lien « central » entre le Ciel et la Terre ; il marque d'autre part le solstice d'hiver, temps de la domination absolue du *yin,* mais source par la même du cycle annuel, de l'ascendance continue du *yang.*

Le *Ta Tao lu,* le *Tcheou-li* confirment et précisent la fonction rituelle de la musique et de la danse en correspondance avec les solstices et les équinoxes : au printemps, la note *kio,* la danse utilise les plumes ; à l'été, la note *tche,* la danse s'accompagne de tambours et de tambourins ; à l'automne, la note *chang,* la pantomime utilise boucliers et haches d'armes ; à l'hiver, la note *yu,* la danse s'accompagne de lances et de boucliers. La correspondance des notes est bien la même que dans le *Yue-ling,* mais celui-ci, nous l'avons vu, place la note initiale *kong* comme « pivot », dans l'inter-saison.

L'année paysanne se rythme tout entière par des chansons, dont quelques unes nous ont été rapportées par le *Che-king.* Les plus typiques sont bien entendu les chants alternés qui marquent l'équinoxe de printemps, joutes amoureuses conclues par des offrandes de fleurs :

« Alors les gars avec les filles
font assaut de railleries
et s'offrent des pivoines. »

(*Che-king, Kouo-fong,* 7)

3

Ces chansons figurent et célèbrent, sur leur plan, l'harmonie retrouvée du *yin* et du *yang*, source de la fécondité de la nature. Aussi se concluent-elles par l'union des jeunes gens dans la campagne (10).

« Le festin sacrificiel (du printemps), lit-on par ailleurs dans le *Li-ki* (IX,1), s'accompagnait de musique ; par contre, il n'y avait pas de musique lors des offrandes de nourriture (automnales). C'était afin de se conformer aux principes du *yin* et du *yang*... La boisson alimente le souffle *yang* : c'est pourquoi on l'accompagne de musique ; le manger alimente le souffle *yin* ; c'est pourquoi il ne s'accompagne d'aucune sonorité. Tout son relève du principe *yang*. » C'est aussi pourquoi, d'autre façon, lorsque se produit une éclipse de soleil, la musique doit venir au secours du principe *yang* momentanément défaillant : « Au premier jour du dernier mois de l'automne, rapporte le *Chou-king* (II,4), les luminaires ne se rencontrèrent pas dans la constellation Fang (11). Les musiciens aveugles jouèrent du tambour. »

C'est que, si l'on en croit le beau récit de Lie-tseu, la perfection du jeu possède en elle-même une efficacité immédiate : de même que les fautes rituelles perturbent l'ordonnance naturelle, la note musicale à l'état pur ne se contente pas d'accompagner les phénomènes saisonniers, elles les produit : « C'était le plein printemps. (Cheu-wen) toucha la corde *chang*, qui correspond au tube *nan* : un vent frais se mit aussitôt à souffler, les arbres produisirent des fruits. L'automne venu, il toucha la corde *kio*, qui correspond à la cloche *kia* ; le vent tiède s'en revint, et les plantes se mirent à fleurir. L'été venu, il toucha la corde *yu*, qui correspond à la cloche jaune (*houang-tchong*) : le givre et la neige se mirent à tomber, les fleuves et les mares gelèrent aussitôt. L'hiver advenu, il toucha la corde *tche*, qui correspond au (tube) *jouei-pin* : le *yang* manifesta son éclat, la chaleur devint brûlante, la glace fondit en un instant. » (12)

(10) Cf. à ce sujet : Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (Paris, 1919).

(11) Le *sieou* (astérisme) Fang (litt. la « maison », la Tête du Scorpion) est effectivement, selon le *Yue-ling*, la mansion zodiacale correspondant au neuvième mois, c'est-à-dire, en mode « luni-solaire », la constellation qui se trouve, à cette époque, en opposition solaire. La perturbation constatée dans l'harmonie des cours des deux luminaires se traduit en fait par une éclipse de soleil.

On vient de voir comment la musique, née au centre du monde et liée aux rythmes du cosmos, permet l'organisation de l'univers ; comment, en conséquence, elle rythme le temps. Identifiée à l'œuvre de l'équerre, rythme-t-elle aussi l'espace ? Il semble que l'apport des musiques extérieures, « barbares », tel que le rapporte le *Li-ki* (ch.XII), s'effectue par les quatre portes cardinales du *ming-t'ang*. Le rytme de l'espace est par nature une fonction de la danse, dont nous ne traitons ici qu'incidemment. Toutefois, les antiques systèmes de correspondances ont des implications plus générales : si les sons correspondent aux saisons, ils s'identifient par là même aux orients. Chef d'orchestre du temps, la Grande Ourse le rythme par des signaux dans l'espace — exactement, si l'on ose dire, par une mesure à quatre temps. Rappelons brièvement les classifications numériques qui régissent l'ordre des interventions musicales.

Nous avons dit que les intervalles sonores sont déterminés par douze tubes (*liu*) de longueurs différentes, correspondant aux douze mois de l'année, et répartis en six tubes *yang* (longueurs impaires, mois impairs), et six tubes *yin* (longueurs paires, mois pairs). Chacun des tubes, rapporte le *Li-ki*, donne la note initiale *kong*, le « palais », d'une gamme de cinq notes. Ces cinq notes sont mises en rapport : avec les quatre saisons et l'inter-saison « centrale » ; avec les quatre directions cardinales et le centre ; avec les cinq éléments. Le même système d'équivalences est par ailleurs clairement exprimé dans le *Li-ki* (VII,3) : « (La Terre) distribue les cinq éléments dans les quatre saisons... Dans leur mouvement les cinq éléments alternent et s'éliminent l'un l'autre. (Il y a) cinq éléments et quatre saisons. (Au cours des douze mois, ils font une révolution et sont tour à tour le pivot. (Il y a) cinq notes, douze tubes dont six

(12) Lie-tseu, ch. 5. Cf. le tableau I pour la correspondance des saisons avec les notes et avec les tubes équinoxiaux et solsticiaux.

mâles ; ils font une révolution et donnent tour à tour (la note) *kong* (le « palais »).

Un autre système numérique, cité notamment par Houai-nan tseu, distingue les timbres et fait correspondre les huit sons aux huits vents, c'est-à-dire aux quatre directions cardinales et aux quatre directions intermédiaires. Ainsi chaque type d'instrument concourt-il à l'harmonie totale :

— les tambours (*kou*), donnant le *son de la peau*, correspondent au Nord
— la flûte, *ho* ou *cheng* donnant le *son de la calebasse* correspond au Nord-Est
— les flûtes droites, donnant le *son du bambou*, correspondent à l'Est
— la caisse de bois (*tchou*), donnant le *son du bois*, correspond au S.-Est
— la cithare *k'in* (13), donnant le *son de la soie*, correspond au Sud
— le sifflet d'argile, *hiuen*, donnant le son de la terre, correspond au S.-Ouest
— la cloche (*tchong*), donnant le *son du métal*, correspond à l'Ouest
— les pierres sonores (*k'ing*), donnant le *son de la pierre*, correspondent au N.-Ouest

Telle est la définition, sonore et spatiale à la fois, du *concert*, riche par ailleurs de symboles et d'efficiences, dont nous ne pourrons épuiser ici tous les échos.

On devine qu'homologués aux huit directions de l'espace, les huit timbres de ce concert, le sont par là même aux huit trigrammes (ici dans la disposition de Wen-wang) :

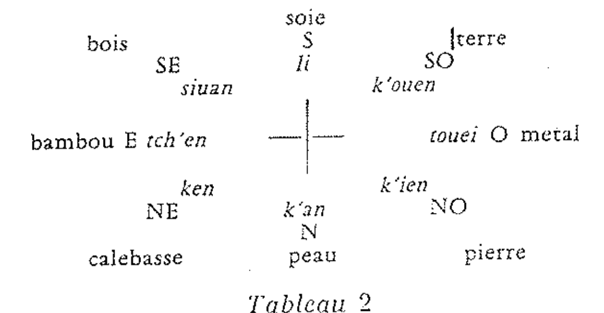


Tableau 2

Il n'est finalement pas de meilleure figure du symbolisme cosmique de la musique que la cithare *k'in* : elle est en effet l'image du Ciel par sa face supérieure bombée, celle de la Terre par sa face inférieure plane ; ses cinq cordes correspondent aux cinq planètes, ou aux cinq éléments : elles rejoignent en fait tout le système des correspondances à base quinaire, puisqu'elles donnent les cinq notes de la gamme. Il existe toutefois un *k'in* à sept cordes. Le premier devait son origine à Fou-hi ; la sixième corde lui fut ajoutée, dit-on, par Wen-wang, la septième par Wou-wang ; elles donnent les demi-tons *pien-kong* et *pien-tche*. Certes, les sept cordes ainsi déterminées correspondent aux sept corps célestes. Mais ne s'agit-il pas d'une altération, à peine moins importante que la modification, par le même Wen-wang, de l'ordre des trigrammes de Fou-hi ?

***

Il avait suffi de quatre cordes à Cheu-wen, non pour exprimer, mais pour réaliser toute l'harmonie du monde. Chacune des cordes, touchée séparément, avait ouvert le concert cyclique des saisons ; « lorsqu'enfin la note *kong* fut jouée simultanément sur les quatre cordes, un vent léger souffla, de gracieuses nuées flottèrent (dans le ciel), une douce rosée se mit à tomber, des sources abondantes jaillirent... » (Lie-tseu, ch. 5). Cette musique surnaturelle manifeste, comme l'exprime Houang-ti en commentant sa fameuse symphonie cosmique, « en mode humain l'activité du Ciel » (Tchouang-tseu, ch. 14). C'est bien de la symphonie du monde qu'il s'agit, en cet autre texte capital où paraît tour à tour l'alternance de l'exaltation et de la décadence (*yi cheng yi chouai*), de la limpidité et du trouble, ou de l'aigu et du grave (*yi ts'ing yi tchouo*), de l'abaissement et de l'élévation (*yi fen yi k'i*), de la mort et

(13) C'est donc ici le tambour, et non le *cheng*, qui s'oppose symboliquement au *k'in*. Le tambour, comme le *cheng*, est assimilé au tonnerre ; on a vu plus haut qu'il renforce le principe *yang*. La position solsticiale apparemment inversée des deux instruments confirme à nouveau qu'ils ne s'identifient pas au principe dominant, mais l'équilibrent ; ils assistent, à sa naissance, le principe opposé.

de la vie (*yi seu yi cheng*), l'harmonieuse concertation du *yin* et du *yang*, le rythme des éléments, des saisons, des astres et des êtres.

Une telle harmonie semble d'ailleurs résulter, non seulement de la qualité des sons et de la maîtrise du jeu, mais aussi de l'harmonie de l'orchestre dans sa composition et sa disposition : « En bas, les flûtes *kouan* et les tambourins à manche *t'ao-kou* s'accordent (entre les signaux donnés par) la caisse de bois *tchou* et le tigre couché *yu*. Les flûtes *cheng* et les cloches emplissent les intervalles. Les oiseaux et les quadrupèdes se mettent à sautiller... » (*Chou-king*,1,5). Texte auquel le *Li-ki* (XVII,2) fait écho d'autre manière : « Ainsi, nous enseigne-t-il, (les sons) aigus (*ts'ing*) et clairs (*ming*) figurent le Ciel, (les sons) larges et puissants figurent la Terre, le commencement et la fin figurent les quatre saisons, tours et retours figurent le vent et la pluie. (Les cinq sons semblables aux) cinq couleurs font un ensemble sans confusion. (Les huit timbres semblables aux) huit vents correspondent aux (douze) tubes, et sont ainsi sans défaut. Les cent mesures sont bien rythmées et constamment respectées. Le ténu et l'ample l'un l'autre se complètent, le début et la fin l'un l'autre se produisent. Les aigus et les graves (*ts'ing, tchouo*) se trament (*king*) mutuellement, ils dominent alternativement l'harmonie. »

Encore faut-il ajouter — nous le rappellerons en des circonstances plus précises — que si la musique a le pouvoir de concourir à l'organisation, à l'harmonie du monde, sa contrefaçon ou son mauvais usage peuvent le désorganiser, ou en tous cas réduire à merci les exécutants téméraires. De tels actes, sous Houang-ti, rapporte Sseu-ma Ts'ien, amenèrent calamités et maladies, pluie et vent, sécheresse et stérilité du sol. Ceci est la contrepartie normale de cela.

2. *La musique harmonise l'Empire.*

Dès les premières lignes de cette étude, on n'a pas manqué d'apercevoir comment, de la façon la plus

immédiate, les liens s'établissaient entre le concert royal et la fonction médiatrice de l'Empereur au centre de son domaine. Rien d'étonnant à ce qu'il appartienne à l'Empereur seul d'assurer, comme le dit Mo-tseu, la « concertation du *yin* et du *yang*, de la pluie et de la rosée. » On a vu, à l'aube d'une ère nouvelle, Chouen consultant les astres et normalisant les tubes musicaux. Révisant le calendrier, l'empereur Wou des Han réforma *corrélativement* les tubes sonores : « Les divisions de l'année, rapporte Sseu-ma Ts'ien, furent dès lors correctes ; la note *yu* fut de nouveau pure... le *yin* et le *yang* se séparèrent et s'unirent de façon régulière. » On aperçoit, ici et là, un parallélisme entre la musique et l'astrologie, que renforcent d'ailleurs les allusions du *Che-king* au *ling-t'ai*, tour centrale depuis laquelle sont observés les cycles célestes. « Ma musique (*wou tseou*), dit Houang-ti, le Premier Empereur, manifeste en mode humain l'activité du Ciel. » Houang-ti est d'ailleurs le seul à pouvoir maîtriser impunément cette musique-là. Confucius lui-même souligne (*Louen-yu*, ch. 8). que dans tout Empire qui « possède la Voie » (*tao*), l'ordonnance des rites et de la musique est du ressort exclusif de l'Empereur. Qu'elle soit entre les mains des princes est le signe d'un empire dépourvu de « Voie », littéralement « dévoyé » (*t'ien-hia wou tao*), d'un dérèglement majeur, cause d'instabilité, de désordre, à tous préjudiciables.

L'Empereur est assisté dans cette fonction par un Directeur de la Musique (*sseu-yao*) et, on l'a dit, par un groupe de musiciens, aveugles comme leur chef :

« Voici les musiciens aveugles,
voici les musiciens aveugles :
ils sont au palais de Tcheou ! »

chante le *Che-king* (*Song*, 2). Ce ne'st sans doute pas un hasard si le caractère *kou*, utilisé pour les désigner, associe au radical de l'œil le caractère phonétique *kou*, dont le sens est le battement du tambour : l'état paraît donc inséparable de la fonction. Fonction non limitée, d'ailleurs, à l'exécution de concerts rituels : le *Tcheou-li* nous apprend que ces musiciens aveugles étaient chargés de vérifier périodiquement l'adéquation des signes vocaux, laquelle était com-

me un symbole de l'ordre dynastique. Exemple encore — et non des moindres — du rôle de la symbolique sonore dans l'harmonie de l'univers chinois.

Nous avons précédemment aperçu le maître de musique de Chouen, le légendaire K'ouei, dont on ne sait trop s'il était un dragon, un monstre boiteux ou un génie des montagnes, mais dont on sait par contre qu'il inventa le tambour et fut le détenteur d'extraordinaires pouvoirs : « Seul un Saint, fait dire Liu Pou-wei à Chouen, sait mettre de l'harmonie dans les principes de la musique. K'ouei a le talent de créer cette harmonie, afin de donner la paix à l'Empire. » (14). Paix dont on trouve encore l'expression idyllique dans le Li-ki (XVII,3) : « Lorsqu'un grand homme use des rites et de la musique, le Ciel et la Terre deviennent lumineux, le Ciel et la Terre s'unissent volontiers, le *yin* et le *yang* alternent, les dix mille êtres sont réchauffés, couvés, couverts et nourris. La végétation est florissante, les germes recourbés se développent. Les oiseaux prennent leur essor, les cerfs, les bêtes à cornes naissent, les animaux hibernants viennent à la lumière et revivent. Les oiseaux couvent, les animaux à poils engendrent et nourrissent. Les fœtus prennent vie et n'avortent pas ; les œufs sont féconds et ne s'altèrent pas. Or tout cela résulte du pouvoir (*tao*) de la musique. »

L'obtention de cet ordre dans l'Empire, ici manifesté par l'action déterminante du principe *yang*, nécessite sans doute pouvoirs et connaissances, mais encore le respect de certaines règles essentielles. C'est ainsi que, si ce même ordre suppose que soient préservés les rites et les vêtements cérémoniels des dynasties déchues, il exige de même la conservation de leur musique et de leurs instruments. Le *Li-ki* (ch. XII) énumère les instruments de musique de Lou, qui sont précisément ceux employés sous les « quatre dynasties » (*sseu-tai*). Aux concerts rituels des Tcheou sont conviés et honorés les rejetons des dynasties anciennes, Hia et Chang. Le *Tcheou-li* cite les pièces de musique et de danse enseignées aux jeunes princes, et dont chacune évoque un grand souverain de l'antiquité : Yao et Chouen, Yu, fondateur des Hia, et T'ang, fondateur des Chang ; Wou-wang enfin, fondateur des Tcheou. N'est-ce pas ce que veut dire le poète Li T'ai-po, lorsqu'il écrit :

« Les danses anciennes illustrent le chant d'un royaume déchu » ?

Il existe par ailleurs, nous enseigne le *Li-ki*, une relation d'analogie précise entre l'ordre impérial et les notes de la gamme : « *Kong*, c'est le prince, *chang*, ce sont les vassaux, *kio*, c'est le peuple, *tche*, c'est le service (de l'Etat), *yu*, ce sont les choses, les ressources (*wou*). Lorsque les cinq (notes) sont sans trouble, la mélodie ne comporte aucune dissonnance. Si *kong* (est à l'origine du) trouble, (la mélodie) est fruste : le prince est arrogant. Si *chang* (est à l'origine du) trouble, (la mélodie) penche, dévie : les charges sont mal remplies. Si *kio* (est à l'origine du) trouble, (la mélodie) est chagrine : le peuple récrimine. Si *tche* (est à l'origine du) trouble, (la mélodie) est plaintive : le service (de l'Etat) est accablant. Si *yu* (est à l'origine du) trouble, (la mélodie) est abrupte : les ressources s'épuisent. Si les cinq (notes) ensemble (sont à l'origine du) trouble, empiétant les unes sur les autres, c'est le temps du mépris. Lorsqu'il en est ainsi, l'Etat est à la veille de sa ruine. » (XVII,1).

Cette étroite interdépendance explique sans doute la raison pour laquelle l'épreuve de tir à l'arc imposée aux officiers impériaux s'accompagnait de musique : celle-ci n'en était pas seulement l'ornement (*che*), puisque le tir devait, sous peine de disgrâce, se soumettre à son rythme. Etaient choisis et complimentés, dit le *Li-ki* (XLIII,1), « ceux dont la cadence s'accordait à la musique. »

D'une façon très générale d'ailleurs, le rôle révélateur de la musique fut de tout temps observé, et utilisé : « Je désire, proclame Chouen, entendre les six tubes mâles, les cinq sons, les huit timbres, afin de (connaître si) le gouvernement est négligé, grâce aux (chants) sortis (*tch'ou*) (de la cour) et à ceux qui viennent du dehors (*na*)... » (*Chou-king*, I.5). Il faut se souvenir en effet que l'une des fonctions initiales de l'Empereur consiste à harmoniser, à faire

(14) *Liu-che tch'ouen-ts'ieou*, cité par Granet, *Danses et Légendes*, p. 506.

vérifier les sons et les timbres ; la fonction exécutive a pour rôle de les faire respecter. Aussi, confirme le *Li-ki* (XVII,1), « (le Sage), en examinant les sons connaît les airs, en examinant les airs connaît la musique, en examinant la musique connaît le gouvernement. » C'est un signe qui, en aucun cas, ne peut tromper.

Si elle révèle les méthodes, et somme toute la qualité traditionnelle du pouvoir, la musique est aussi, en elle-même un instrument de gouvernement, en raison du caractère propre manifesté par chacun des huit timbres. C'est ainsi que, selon le *Li-ki* (XVII,3) « le son des cloches est retentissant (*k'eng*) ». Il est lié à la proclamation des ordres et aux entreprises militaires. Le son de la pierre (*k'ing*), que d'autres textes qualifient de céleste (nous avons vu qu'il correspond au trigramme *k'ien*), de pur, d'immuable, a la réputation d'inciter au recueillement, à la méditation. Dans le *Li-ki*, il est seulement qualifié de « minéral » (*che*) ; la clarté de ce son provoque, dit-on, le discernement (*pien*), et conduit à penser à la mort. « Le son de la soie est plaintif (*ngaï*) », ce qui appelle le sens du devoir, et la détermination (*tche*). Le son du bambou évoque, assure-t-on, l'idée d'excès, de débordement (*lan*), et en conséquence celle d'assemblée (*houei*). Le son des petits et grands tambours (*kou* et *p'i*) est bruyant (*houan*) ; ce bruit provoque l'émotion (*tong*), laquelle est propre à pousser les foules en avant. Granet, commentant un passage du *Tso-tchouan*, note semblablement, que le son du tambour pousse la troupe en avant et marque le début du combat, tandis que le son de la clochette en marque la fin. *Ning-tin* est le nom de la clochette dans le *Tso-tchouan* ; or *ning* a le sens d'apaisement, de repos (15). Au Prince sage de faire preuve lui-même de discernement en usant comme il convient des instruments de son orchestre.

Il n'est pas indifférent d'observer que la musique chinoise est liée à tous les étalons de mesures usuels, ce qui est encore pour elle une façon de régler l'harmonie de l'Empire : le *houang-tchong*, qui donne la note fondamentale de la gamme, *kong*, est la base des unités de longueur : la quatre-vingt-dixième partie de sa longueur est le *fen*, qui est un dixième de pouce, *ts'ouen* ; des unités de capacité : il contient douze cents grains de millet, soit un *yao*, qui est le millième d'un boisseau, *teou* ; des unités de poids : ces douze cents grains pèsent douze *tchou*, dont vingt-quatre font une once, *leang*. On aperçoit ici quelques implications imprévues de la vérification périodique des symboles sonores.

(15) *Danses et Légendes*, p. 504. Elle correspond, il est vrai, à l'automne et au trigramme *touei*, c'est-à-dire traditionnellement à l'équilibre, au bien-être, à la sérénité.

On a souligné plus haut combien le « trouble » de la mélodie, ou la simple altération d'une note, pouvaient être significatifs du trouble dans l'Empire : conséquence très normale du système de correspondances dont nous avons relevé les éléments. Combien plus graves apparaissent les perversions délibérées du langage sonore ! Sseu-ma Ts'ien rapporte que Kie, le dernier des empereurs Hia, et Cheou-sin, le dernier des Yin, firent, en correspondance avec la décadence dynastique, composer des musiques perverses. Leur effet néfaste survécut même au compositeur : celui-ci s'étant jeté à l'eau, les airs s'entendaient la nuit au bord de la rivière : « Qui, le premier, les entend, son royaume est diminué ! »

∴

« Si l'Empereur aime la musique à l'extrême, enseigne Meng-tseu (5,2) le royaume de Ts'i approche la perfection. » Mais la puissance du royaume provient, ajoute-t-il, de l'harmonie qu'établit la musique entre le souverain et le peuple sous la forme d'une sorte de communion dans la satisfaction esthétique. De ce point de vue trop extérieur, il faut retenir une nouvelle forme d'équilibre dans l'Empire : l'harmonie des relations sociales. L'harmonie « sous le Ciel » appelle en effet comme une conséquence naturelle l'harmonie entre les hommes. Le processus inverse n'est d'ailleurs pas moins vrai : l'harmonie en l'homme, et entre les hommes, dont la musique est l'instrument, amène par extension l'harmonie dans l'Empire. Ainsi, ayant perçu la musique ancienne, « le Sage en parle, et parle de l'antique Voie. Cul-

tivant sa personne, il règle sa famille, puis donne à tout l'Empire la paix et l'harmonie. Ainsi se manifeste la musique ancienne. » (*Li-ki*, XVII,3).

Rappelons ici, et complétons, d'après le *Chou-king* (1,5), la proclamation fameuse de K'ouei, Directeur de la Musique sous Chouen : « Oh ! je frappe la pierre musicale, j'effleure la pierre musicale : les cent animaux viennent danser ensemble, parmi la foule des officiers s'établit la concorde ! » C'est grâce à la musique également que, sous les Tcheou, le *tsong-po*, Gouverneur du Temple ancestral, établissait « l'harmonie du haut et du bas » (*ho chang hia*), c'est-à-dire entre les différentes classes sociales (*Chou-king*, IV,20). « La musique est la voie de la concorde » (*tao-ho*), rapporte également Tchouang-tseu (ch. 33), d'après l'école confucéenne. Aussi lui paraît-il excessif de suivre Mo-tseu, qui préconise l'abolition de la musique, sous le prétexte qu'elle est une cause de trouble. Elle « harmonise les voix du peuple », assure encore le *Li-ki* (XVII,1). « Si la musique est parfaite, pas de ressentiment. » (*ibid.*). « Si (la musique était) bonne, (le peuple) imitait alors la vertu (du souverain). » (*Li-ki*, XVII,2).

L'art même des relations sociales, cher à l'éthique confucéenne, est réglé par l'agencement des tubes sonores : « On proportionne des tubes de différentes longueurs, on les groupe en ordre du premier au dernier, afin de figurer les devoirs à accomplir. On manifeste ainsi (dans la musique) les règles des relations entre parents, entre nobles et vilains, entre vieux et jeunes, entre hommes et femmes. » (*ibid.*). Si l'on en croit une autre partie du même texte, ce pourrait être une fonction essentielle de l'art musical que d'« établir l'union et l'harmonie entre père et fils, entre prince et sujet », que de « rapprocher tous les peuples » : « Telle est la règle, est-il affirmé, sur laquelle les anciens souverains ont fondé la musique. » (*Li-ki*, XVII,3). Encore avons-nous vu qu'en fait, un tel souci ne pouvait être que la conséquence de l'harmonie obtenue sur un plan plus élevé.

Autre type de relation très humaine qui ne doit pas être négligé, car il prolonge simplement les précédentes : c'est celle qui unit les vivants à leurs ancê-

tres défunts. La musique n'y contribue pas moins activement, et le *Che-king* se fait plusieurs fois l'écho de ce concours : « Hong ! hong ! les sons s'unissent, dans la révérence, l'accord et l'harmonie. Les ancêtres prêtent l'oreille. » (*Song*, 2). « Avec la révérence et l'harmonie, commente le *Li-ki*, que ne peut-on accomplir »

« Oh ! combien ! Là, combien (de musiciens) ! Ils disposent mes tambourins et mes tambours ! Les tambours battent sans relâche ! Ils réjouissent mon glorieux ancêtre ! » (*Song*, 5).

3. *La musique harmonise le cœur de l'homme.*

En fait, dit le *Li-ki*, si la musique « change les us et transforme les coutumes », c'est avant tout « parce qu'elle est capable de mettre la bonté au cœur du peuple. » Ainsi « réjouit-elle les Sages » (XVII,2). C'est que, lit-on ailleurs dans le même ouvrage, « tous les airs prennent naissance dans le cœur de l'homme », le cœur étant considéré, ainsi qu'il est habituel dans l'expression chinoise, en tant que siège du mental. Ce qui ne limite d'ailleurs pas nécessairement à ce domaine la valeur symbolique de telle ou telle formule.

L'équilibre psychique de l'individu, la rectitude de l'être moral, sont bien entendu le souci majeur de la doctrine confucéenne. « On peut dire de Kong-tseu, enseigne Meng-tseu (V,2), qu'il est comme une grande symphonie. Dans une grande symphonie, le son du métal marque le début, les carillons de jade la fin. Le son du métal ouvrant le concert, fait commencer les accords (de tous les instruments) ; les carillons de jade marquant la fin, font cesser les accords (de tous les instruments). Donner le signal du début, c'est le propre de la prudence. Donner le signal de la fin, c'est le propre de la sagesse. » Telles sont les deux vertus cardinales évoquées par l'ordonnance du concert. Le rôle pédagogique de l'harmonie musicale ne s'y limite pourtant pas : déjà, l'empereur Chouen prescrivait à son Directeur de la Musique, simultanément chargé de l'éducation des princes : « (A l'aide de la musique, apprenez-leur à unir) la rectitude et la modération, l'indulgence et la sévérité,

la rigueur et l'absence de cruauté, la brièveté et l'absence de vanité... » (*Chou-king*, 1,2). D'une façon plus générale encore, le *Li-ki* (XVII,1) établit une relation directe entre la perfection atteinte dans la maîtrise des rites et de la musique et la possession de la vertu, proposition dont le commentaire de Kong Ying-ta renverse non moins significativement les termes : « Tel qui a une réputation de vertu, c'est qu'il possède à la perfection les rites et la musique. »

L'action est en effet réciproque entre bonne musique et bons sentiments : « L'homme est-il sous l'influence de sons corrects, il lui faut nécessairement répondre à cette inspiration (*k'i*). Répond-il à cette inspiration, elle prend forme et produit une musique harmonieuse. » (*Li-ki*, XVII,2). On se souvient ici de l'adage en forme de jeu de mots selon lequel « la musique, c'est la joie » : le même chapitre du *Li-ki* en propose le développement, grâce à une impressionnante série de déductions : « Si l'on fait en sorte que la musique gouverne le cœur, le cœur devient, avec une parfaite aisance, calme, droit, filial, sincère. Si le cœur est calme, droit, filial, sincère, il possède la joie. S'il possède la joie, il est paisible. S'il est paisible, il est constant. S'il est constant, il (s'identifie au) Ciel. S'il (s'identifie au) Ciel, il (s'identifie aux) influences d'En-haut (*chen*). S'il (s'identifie au) Ciel, il est cru sans avoir à parler. S'il (s'identifie aux) influences d'En-haut, il s'impose sans avoir à se fâcher. Tel est (l'ordre des choses), si l'on fait en sorte que la musique gouverne le cœur ».

L'harmonie musicale qui, dit encore le *Li-ki*, trouve son point d'application au « centre » (*tchong*), c'est-à-dire dans le cœur, est en même temps issue du centre. Ce type d'échanges s'organise selon des règles exposées par le *Li-ki* en un système qui relève — ou peu s'en faut — de l'exégèse musicale : « Si le cœur est affecté par le chagrin, prétend-il, le son est absorbé et fugace. Si le cœur est sous l'impulsion du plaisir, le son est ample et se prolonge. Si le cœur est sous l'impulsion d'une joie subite, le son part soudain et se disperse. Si le cœur est sous l'impulsion de la colère, le son est pesant et acerbe. Si le cœur éprouve le respect, le son est franc et

net. Si le cœur éprouve de l'affection, le son est harmonieux et souple. » (XVII,1).

L'influence du son et de l'instrument est telle en fait, et si étroitement liée à la vie profonde de l'être, que nul ne peut en user impunément. Tel est notamment le cas du *k'in* dont les sons, rapporte le P. Amiot, premier découvreur occidental de la musique chinoise, « dissipe les ténèbres de l'entendement et rendent le calme aux passions. » Mais seul le Sage ose y toucher ; le vulgaire le contemple avec respect. Le son du *che*, autre forme de cithare, est également stérile entre des mains profanes. Ce qui, entre parenthèses, laisse deviner le caractère initiatique du maniement de tels instruments, et le dépassement, par leur jeu, du domaine psychologique.

Stérile ? Dangereux aussi. Et cela explique les précautions prises contre l'effet des sons altérés, des musiques néfastes, et que Mo-tseu prétendait conduire jusqu'à l'excès en bannissant toute mélodie. On a vu plus haut les liens entre perversion musicale et trouble dans l'Empire. Ils ne sont pas moins étroits avec les troubles du mental : (les sons) amples favorisent la perversité ; étriqués, ils inspirent la convoitise, prétend le *Li-ki* (XVII,2)... Toutes les fois que l'homme est sous l'influence de sons pervers, sa propre inspiration y répond nécessairement. Cette inspiration se manifeste et produit une musique licencieuse. » Tel est bien, semble-t-il, la justification des exclusives de Mo-tseu.

⁂

Il est confirmé cependant que, « lorsque la musique est bien conduite, les relations sociales sont pures, l'oreille et l'œil perçoivent clairement, le sang et le souffle connaissent l'harmonie et la paix, changent les us et changent les coutumes, sous le Ciel règne partout la quiétude. » Ces quelques lignes du *Li-ki* laissent apparaître une action globale de la musique, non seulement sur l'ordre social et sur l'ordre mental, mais aussi sur les perceptions sensibles, et même sur les fonctions corporelles essentielles. Ce texte n'est pas le seul à rapporter pareilles consta-

tations, on allait dire pareille thérapeutique. On lit en effet dans le *Che-ki* de Sseu-ma Ts'ien : « Les notes et la musique ébranlent le sang et ses conduits, mettent en circulation les esprits vitaux et donnent harmonie et rectitude au cœur. » Un écrit très voisin de Ts'ai Tch'eu y ajoute une action sur la dissipation des humeurs peccantes et sur la modération de l'embonpoint. Les correspondances du *Yue-ling* s'étendent, il est vrai, des cinq notes aux cinq viscères, et Sseu-ma Ts'ien précise que, si les cinq viscères correspondent aux cinq vertus, c'est par l'intermédiaire des cinq notes. Instrument de l'harmonie cosmique, la musique exerce sa fonction jusqu'aux limites du microcosme.

Ces multiples influences, tissées en l'être et autour de lui par les emblèmes sonores, indiquent assez pourquoi, ainsi que nous l'enseigne le *Sin-chou* (16), le nom ne peut être imposé à l'enfant sans qu'un musicien aveugle ait observé, au diapason, le son de sa voix : telle est la clef première de l'harmonie qui rythmera le déroulement de son existence. Faut-il souligner qu'une telle disposition est exactement parallèle à la mesure des emblèmes sonores par les musiciens impériaux ? N'est-ce pas de la voix dynastique qu'il s'agit alors, c'est-à-dire de la voix qui s'exprime « sous le Ciel », et dont dérive toute l'harmonie du monde ?

***

Les vertus multiples de l'harmonie musicale appellent finalement quelques remarques, où apparaîtront ses limites. Si le *Tao-te king* (ch. 2) célèbre l'accord des sons *(cheng)* et des tons *(yin)* (17), il constate par ailleurs (ch. 12) que « les cinq sons assourdissent l'oreille ». Ce que confirme Tchouang-tseu (ch. 12) : « Les cinq sons ont perverti l'oreille, de telle sorte que l'oreille ne perçoit plus rien. » Sans doute

(16) Cité par Granet, *Civilisation chinoise*, p. 379.

(17) *Cheng*, ce sont les notes, *yin*, c'est aussi la voix. Peut-être faut-il comprendre alors qu'il s'agit d'un accord des notes et des voix, c'est-à-dire d'un chant juste : symbole explicite de l'harmonie cosmique.

faut-il comprendre — le commentaire est, chez Tchouang-tseu, sans équivoque — que la perception de l'harmonie sonore est gâtée par les théories qui prétendent la régir, à savoir précisément les théories confucéennes dont nous avons donné quelque aperçu. Faut-il, pour retrouver le sens de la musique pure, l'isoler des perceptions sensibles, ce que fait déjà, d'une certaine façon, l'utilisation de musiciens aveugles ? Faut-il tenter de percevoir la musique par l'ouïe intérieure — au centre du cœur —, et non par l'oreille externe ? (18). Il n'est pas jusqu'à Confucius qui ne l'exprime sans ambage : « Lorsque la musique n'a pas de son, sentiment et volonté atteignent la perfection. » (*Li-ki*, XXVI). Mais — et le *Li-ki* le confirme en d'autres pages, — il ne s'agit là que d'un symbole de la vertu morale ; cette mélodie de l'âme se joue sur deux notes seulement : *jen* et *yi*, la « bienfaisance » et la « justice ». Si l'on fait abstraction de la mélodie, la vertu scintille. Autre est le point de vue de Tchouang-tseu, si son vocabulaire est semblable : la perfection de la symphonie cosmique, enseigne-t-il (ch. 14), c'est la perception de « ce qui n'a pas de son », ou plus précisément de ce qui n'en a pas encore, de l'en-deça du son : du principe de toute manifestation. Comment en approcher, sinon par le dépouillement, la raréfaction, la vacuité, où se développeront toutes les résonnances ? Ce qu'on perçoit, dit Lao-tseu (ch. 41), comme un « grand air aux sons raréfiés *(hi)* », c'est le Tao. Tout le reste s'explique en conséquence.

Pierre GRISON

(18) C'est ce qu'exprime le *T'ai-yi kin-houa tsong-tche* lorsqu'il parle de la perception de la « lumière » par l'oreille. On ne peut manquer d'évoquer en outre à ce sujet la doctrine hindoue selon laquelle est perçu par l'oreille un « son inaudible » qui est le reflet de l'Intelligence primordiale. C'est de *Shabda*, le « son » qui naît *bindu*, le « germe » de la manifestation.

LA NOSTALGIE DE LA STABILITÉ

Quand M. J. Corneloup, vers la fin de son ouvrage *Je ne sais qu'épeler* (1), parlait des dangers qui menacent notre civilisation, il se faisait l'écho de préoccupations qui s'imposent de plus en plus aux milieux scientifiques et économiques. La conférence de Stockholm, tenue sous les auspices de l'Organisation des Nations Unies, les travaux du « Club de Rome » et d'autres manifestations qui ont eu leurs répercussions même dans le domaine politique ont mis la question à l'ordre du jour. Au cours de l'année 1972, un nombre de plus en plus considérable d'hommes de science sont intervenus dans le débat, et ce fut le plus souvent pour jeter un cri d'alarme. Il faut mentionner en particulier l'éditorial de M. Raymond Latarjet, Directeur de l'Institut du Radium, dans la revue *La Recherche* de juin 1972. Cet éditorial est intitulé : « Vers l'humanité stabilisée ? »

L'auteur commence par insister sur le fait que de telles préoccupations se sont imposées brutalement au monde scientifique : « Si l'humanité survit suffisam-
« ment pour porter un jour un regard rétrospectif sur
« le XXᵉ siècle, elle reconnaîtra que l'événement le
« plus important de ce siècle s'est produit vers 1970.
« C'est à cette époque que des hommes de science
« surent comprendre et osèrent clamer que l'Homme
« devait au plus vite, et en une déchirante révision,
« mettre fin à l'expansion dans laquelle il avait tou-
« jours vécu. Il est logique, bien qu'à première vue
« paradoxal, que cette prise de conscience ait suivi
« de peu ce qu'on appelle la conquête de l'espace ».

Cette « conquête de l'espace » — qui n'est, en réalité, pas même une conquête de la lune — a en effet montré que l'homme est irrévocablement lié à la terre,

(1) Cf. *E.T.* de septembre-octobre 1971, pp. 226-227.

que « les murs de son domaine ne s'écartent jamais...
« et qu'un problème impérieux de stabilisation s'im-
« posera tôt ou tard... sinon un cataclysme incontrôlé
« s'en chargera, lequel devrait amorcer des événe-
« ments en chaîne si chacun d'eux mettait hors
« d'usage une fraction de notre planète. Plus on atten-
« dra, plus on approchera du maximum critique ».

M. Latarjet annonce qu'avec plusieurs autres grands noms de la science il va entreprendre une « croisade » pour réveiller l'opinion publique de la torpeur terriblement dangereuse dans laquelle elle est plongée. Mais ils ne se dissimulent pas que « les obstacles sont dès aujourd'hui gigantesques ». Les modernes, en effet, ne veulent pas entendre parler de la stabilisation, que volontiers ils appelleraient plutôt « stagnation ». Les moins aveuglés estiment qu' « il reste un
« peu de temps, un peu de place, des ressources inex-
« ploitées. Notre génération peut attendre et laisser
« le problème à nos fils ». Mais alors, demande l'auteur, « n'aurons-nous pas mérité leur malédiction ? ». Car « les choses vont vite ».

M. Latarjet a confiance pourtant et il termine ainsi son éditorial : « Plus tard, si elle remporte ce grand
« combat de la survie, l'humanité ira sans doute plus
« loin que la stabilisation. Elle envisagera des réduc-
« tions favorables à l'exploitation la plus raisonnable
« et la plus harmonieuse de son domaine terres-
tre » (2).

« Les forces que j'ai mises en route, je ne peux plus les arrêter ». Ainsi parlait l'apprenti sorcier de la ballade de Gœthe en voyant le flot des eaux montantes. Nous ne sommes pas sûr que la science moderne possède le « mot du maître » capable de remettre les choses en ordre.

***

C'est en Amérique que les doutes des milieux scientifiques quant à l'avenir de notre civilisation matérielle ont été formulés avec le plus de virulence. Un

(2) Ce serait une sorte d'annulation d'un certain progrès matériel. Mais nous doutons fort que les Occidentaux modernes, à qui l'on a donné toutes sortes d'habitudes et de besoins artificiels, consentent à revenir même partiellement aux modes de vie du passé.

nombre d'ouvrages déjà considérable, dont plusieurs traduits en français, traitent de cette question. Le succès même de ces publications nous dispense d'en donner une analyse trop poussée. Nous citerons cependant l'ouvrage intitulé : *Halte à la croissance ?* C'est une œuvre collective (3), dont les auteurs (Jeanine Delaunay, Donella H. Meadows, Dennis L. Meadows, etc.) exposent et commentent les travaux du club de Rome et du M.I.T. (*Massachusetts Institute of Technology*). On y trouve un nombre considérable de graphiques qui mettent en évidence d'une façon frappante les dangers que fait courir à l'humanité le caractère « exponentiel » de sa croissance, surtout depuis un quart de siècle. Il souligne très bien que ce qui rend particulièrement dramatique la crise actuelle, c'est qu'elle sévit dans le monde entier (4), et que « l'interdépendance des différentes variables » de notre monde terrestre rend tout remède partiel inefficace. La « monstrueuse croissance » dont tant de gens se félicitent encore ouvre les plus « tristes perspectives pour nous-mêmes, nos enfants et nos petits-enfants ». Les auteurs, malgré leur « pessimisme », ne veulent pas désespérer, et ils pensent que l'effort à entreprendre pour effectuer un redressement capital est « le défi offert à notre génération ». Le comité exécutif du club de Rome ajoute : « On ne peut pas se contenter de passer le problème à la génération suivante : il sera trop tard. L'entreprise doit être résolument tentée sans retard et un net virage doit être pris avant la fin de la prochaine décennie » (p. 296).

***

Dans son éditorial de *La Recherche*, M. Latarjet ne fait aucune allusion aux origines et aux causes de l'évolution accélérée dont il dénonce les périls imminents ; au contraire, M. André Varagnac, Directeur du Musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye, remonte aux sources mêmes de l'humanité pour retracer cette évolution dans son ouvrage *La Conquête*

(3) Editions Fayard, Paris. Les textes en anglais sont traduits par M. Jacques Delaunay.

(4) « L'histoire montre que des bouleversements se produisent dans le monde, d'une manière sporadique et en des points chauds, mais que ces bouleversements sont rarement généralisés ou simultanés » (p. 292).

des énergies (5). C'est un livre d'une lecture attrayante, où l'on trouve une foule de détails et des remarques extrêmement suggestives (6). L'auteur envisage que l'évolution de la civilisation matérielle a été accélérée par sept « révolutions » successives, marquées par la découverte du feu, de la pierre polie (avec l'agriculture et l'élevage), des métaux, des explosifs, de la vapeur, de l'électricité et enfin de l'automation avec tous ses corollaires. Les exposés de ce livre sont bien évidemment influencés par les conceptions de la science moderne ; mais la liberté d'esprit de l'auteur lui permet de formuler des vues qui assez souvent se rapprochent notablement des conceptions traditionnelles. On lit avec plaisir les pages consacrées aux Celtes (7), à la féodalité (8), au déclin de la chevalerie (9), à Rabe-

(5) Librairie Hachette, Paris.

(6) Citons simplement l'appréciation suivante : « Ce sont « des procédés relativement récents d'allumage que Gaston « Bachelard a pris pour thèmes de sa *Psychanalise du feu*... « C.-G. Jung l'a entraîné vers une voie purement imaginaire « en l'incitant à rechercher systématiquement les composantes « de la *libido* dans toutes les activités primitives. Bachelard « n'a pas hésité à écrire : « La *libido* est la source de tous « les travaux de l'*Homo faber*... Celui qui travaille le silex « aime le silex, et l'on n'aime pas autrement le silex que les « femmes... ». Ah ! qu'en termes galants ces choses-là sont « dites ! Mais ces comparaisons pour le moins audacieuses « [nous avons éliminé les plus... risquées dans la citation ci- « dessus] ne prouvent qu'une chose, c'est que Bachelard « n'avait jamais assisté à une démonstration de taille de si- « lex... On voit combien il est imprudent de prétendre expli- « quer les activités de l'homme préhistorique à partir d'un « *Homo eroticus* universel dans le temps et l'espace, aussi « abstraitement irréel que l'*Homo œconomicus* des théoriciens « librement échangistes du XIXe siècle » (pp. 58-59).

(7) « La vie religieuse des Gaulois est intense. Elle étonnera « César. Ce peuple vivait plus en fonction de l'Au-delà que « de ce bas monde ; les Gaulois étaient toujours prêts à le « quitter ».

(8) « Ne voir dans la féodalité, avec Michelet, que l'exploi- « tation, c'est rendre sa longue durée incompréhensible... La « richesse aristocratique favorisait un artisanat dont l'empi- « risme, nourrit de liberté compagnonnique, perfectionnait « obscurément les équipements mécaniques ».

(9) Avec l'intervention des armes à feu, « c'est tout l'édifice « de la chevalerie qui va s'écrouler. Dieu donnait la victoire « au plus vaillant, c'est-à-dire celui qui valait le plus, non « seulement physiquement mais moralement. Le boulet, *le* « *brutal* comme dira plus tard le langage direct des troupiers,

lais (10) et à bien d'autres sujets. Mais nous devons nous borner dans cet article à examiner la dernière partie de l'ouvrage, qui concerne les quatre dernières « révolutions », qui ont un caractère absolument différent de celles qui les avaient précédées (11).

« A partir du moyen âge » [plus précisément à partir de 1346, date de l'apparition des premiers canons à Crécy], « tout se succèdera non plus par « millénaires mais par siècles, et à présent par décen- « nies... L'électricité, le pétrole et les industries chi- « miques firent leur entrée en scène, et leurs dévelop- « pements allaient être si rapides que l'on est depuis « en mutation constante et même accélérée... Peut-il « y avoir tradition (12) quand l'usage ne dure même « pas une génération, et que tout adulte doit envisager « l'obligation périodique d'un recyclage ?... Il n'y a « plus que des modes... La sixième révolution énergé- « tique (électricité) aura commencé à dénaturer l'hom-

« ne choisit pas ses victimes, fauchant indifféremment braves « et couards ».

(10) « Lucien Febvre ne s'y est pas trompé. Rabelais est « sincèrement croyant. Pas de profession de foi plus belle « que la conclusion de cette lettre de Gargantua à Panta- « gruel où l'on trouve la sentence célèbre : Science sans « conscience n'est que ruine de l'âme » (p. 186). Ajoutons « que les deux conseils donnés en terminant par le père à « son fils sont les suivants : « Aie suspects les abus du « monde » et « Ne mets ton cœur à vanité », qui sont l'es- « sence même du pantagruélisme, « mépris de toutes choses « fortuites ». Il faut également remarquer que cette lettre est datée « De Utopie », c'est-à-dire « de nulle part ». Rappelons que c'est le « centre » universel qui est nulle part (*Symbolisme de la Croix*, chap. XXIX, § 2). Rabelais avait peut-être conscience que le centre secondaire auquel il était rattaché symbolisait le centre primordial ; et cela renforce encore l'interprétation « templière » qu'on peut donner à la date qui suit : « ce dix-septième jour du mois de mars ».

(11) Il est très digne de remarque que les « supports » des trois premières révolutions dont parle M. Varagnac (feu — agriculture et élevage — métaux) jouent un rôle très important dans le symbolisme universel, alors que les explosifs, la vapeur, l'électricité et à plus forte raison l'automation ne peuvent en jouer aucun.

(12) L'auteur emploie ici le mot « traditions » dans le sens de « coutumes » (généralement paysannes) et même de « folklore ». Mais ce qu'il dit de leur disparition de plus en plus accélérée peut bien souvent s'appliquer aux traditions au sens guénonien de ce mot.

« me dans sa fonction jusqu'alors principale : le « travail... Les anciens labeurs manuels correspon- « daient aux rythmes du cœur et des poumons. L'au- « tomatisation déséquilibre les travaux physiques : « d'où un état de fatigue nouveau... Dans le travail « automatisé, la domination des machines tend à « obscurcir l'esprit » (13).

La chimie fait de plus en plus disparaître les matériaux naturels, et en particulier le bois, à propos duquel l'auteur fait quelques remarques intéressantes (14). Nous ne citerons pas les rappels que fait M. Varagnac des menaces causées par la radioactivité. Ces menaces sont aujourd'hui connues de tous. Mais l'auteur en parle en des termes qui nous ont fait songer à une allusion faite par Guénon à une époque où personne ne s'en souciait. M. Varagnac écrit : « On « joue littéralement avec ces substances sans bien « savoir quels effets elles auront dans le temps, com- « me on a déjà joué, hélas ! avec des médicaments « générateurs de monstres ».

Les dernières pages de l'ouvrage insistent sur les « menaces effroyables » qui pèsent sur l'humanité. L'auteur stigmatise avec une ironie cinglante les « formules alléchantes » de ceux qui veulent nous « faire partager leur gaillard optimisme ». Il dénonce le vide que recouvrent certaines expressions : société de

(13) L'auteur note ici « les réactions qui se poursuivent au sein de quelques organisations ouvrières pré-syndicales et pré-machinistes qui sont parvenues à survivre : les associations compagnonniques ». Il renvoie à ce sujet à la revue *Le Compagnonnage* (p. 217 et note 13).

(14) « L'ethnographie nous apprend ce que fut l'intime « familiarité de l'homme et du bois. L'abattage du bois est, « dans le Sud-Est asiatique, une entreprise cérémonielle. Il « faut avertir l'arbre, obtenir son consentement ». Il en était de même chez les Grecs : le mythe des Hamadryades est bien connu. Ce respect de l'homme pour la nature dans beaucoup de civilisations traditionnelles nous rappelle un fait singulier rapporté par Pline. Les Carthaginois, avant d'embarquer leurs éléphants sur les navires de guerre, prêtaient serment à ces animaux de les ramener dans leur patrie une fois les hostilités terminées. On peut sourire de telles allégations. Mais d'autres assertions de Pline, apparemment aussi invraisemblables,se sont trouvées confirmées par des recherches toutes récentes : nous pensons notamment à la collaboration des dauphins avec les pêcheurs.

consommation, civilisation des loisirs. « Devant ces propos de Bibliothèque Rose, dit-il, l'historien des civilisations se prend la tête dans les mains ».

Nous n'exposerons pas l'analyse que fait l'auteur de certaines « lèpres morales » qui ravagent la société occidentale d'aujourd'hui, ni les remèdes qu'il propose aux périls dont il souligne la gravité. Mais nous relèverons encore (15) quelques allusions à la crise religieuse actuelle : « Les religions se soucient moins désormais « d'un au-delà que de la justice en ce bas monde... « Le clergé progressiste entend dépasser la simple « protestation contre les scandales du paupérisme et « des famines dans le tiers-monde, et il se joint aux « actions sociales, parfois même révolutionnaires... « L'Eglise s'associe à la course au bonheur terres- « tre... Dans la mesure où un certain clergé post- « conciliaire a pour principal objectif de faire du « social, il fait passer au second plan les soucis de vie « future qui pourtant sont sa raison d'être. Tout le « catholicisme tend depuis quelques lustres à se péné- « trer de rationalisme. Les églises se vident de la « vénération des saints protecteurs. Ces sanctuaires- « cliniques seraient aussi bien appropriés à des réu- « nions municipales ou électorales. Plus de reliquaires, « et des autels analogues à des tables d'opération ».

Nous omettons quelques critiques vraiment vives de certains « perfectionnements » actuels du culte post-conciliaire ; on s'étonne cependant que M. Varagnac ne dise rien de la musique qu'on entend souvent dans ces édifices où retentissaient naguère les accents d'une liturgie plus que millénaire. L'auteur souligne que le prétexte de toutes ces transformations est « de couper la foi de ses racines populaires ». Les purificateurs, dit-il, s'écrient : « Chasse aux vestiges de paganisme ! » Et l'auteur de faire remarquer que durant de longs siècles ces vestiges pour ainsi dire

(15) Toute la fin de l'ouvrage est parsemée de remarques très justes comme la suivante : « Le triomphe industriel des « sciences appliquées nous persuade qu'il n'existe rien d'au- « tre que ce que manie la science... Alors que nos énergies « naturelles avaient maintenu l'homme dans un univers qua- « litatif, nos énergies artificielles nous enferment dans du « quantitatif ». Et nous pourrions donner beaucoup d'autres citations du même genre.

baptisés n'ont en aucune manière nui à l'ardente foi du peuple chrétien (16).

« Face à ce monde de positivisme, le nouveau clergé « espère réinsérer la religion dans la vie quoti- « dienne par la petite porte. Il se costume en laïque « et donne à la religion des aspects de self-service. « Pour se faire accepter, la religion s'applique à tout « expliquer. Or, malgré tant de philosophie, Dieu ne « se prouve pas si on ne l'éprouve... Cette déchristia- « nisation progressive de la jeunesse et des masses « occidentales est grave, parce qu'elle élargit le fossé « moral avec le tiers-monde, qui demeure croyant » (17).

Ce tableau désenchanté de ce qui reste de la religion en Occident termine presque le remarquable ouvrage de M. Varagnac. Les pages qui suivent sont pour nous déconcertantes, car les remèdes proposés ne nous semblent pas à la mesure des maux dénoncés. Comment croire par exemple « que des progrès scientifiques pourraient permettre de mettre à l'épreuve la réalité de l'Au-delà » ? Les réalités divines sont inaccessibles aux investigations de la science profane. Nous devons maintenant examiner d'autres ouvrages traitant de la crise du monde actuel, en particulier celui de M. Paul Sérant, qui n'est pas guénonien, mais qui a une connaissance approfondie de l'œuvre de René Guénon.

Denys ROMAN

(à suivre)

(16) Certains purificateurs, particulièrement enthousiastes, n'hésitent pas à s'en prendre à tout ce qui, dans le Nouveau Testament, a pour eux un relent de « superstition » ou de folklore. Il va sans dire que l'adoration des Mages, la fuite en Egypte et le massacre des Innocents attirent particulièrement les foudres vengeresses de ces « intégristes » de la modernisation à outrance.

(17) Nous trouvons ici, sous la plume d'un homme de science familier avec toutes les disciplines modernes, l'exact équivalent de l'opposition, tant de fois signalée par Guénon, entre l'Orient et l'Occident.

LE TEMPLE DE SALOMON

I

Quiconque désire connaître la doctrine juive concernant le Temple de Salomon, doit non seulement interroger la Bible mais aussi la tradition orale fixée, d'une part dans la littérature talmudique et rabbinique, qui interprète l'Ecriture sacrée à partir de la lettre jusqu'au sens purement spirituel, et, d'autre part, dans les traités de la Kaballe retenant surtout ce dernier sens, celui des « Mystères de la Torah ». Dans le cadre du présent article, nous ne saurions, bien entendu, nous arrêter à tous les passages scripturaires concernant le Temple, et moins encore à leurs nombreux commentaires traditionnels ; nous nous bornerons à aborder quelques aspects essentiels du sujet en question, tels qu'ils se dégagent de la doctrine purement spirituelle, susceptible de conduire jusqu'à la « vision intérieure » du Sanctuaire.

Le Temple de Salomon a fondamentalement la même signification que le Tabernacle de Moïse qui, en effet, représente son prototype mobile ; il s'agit, dans les deux cas, de l' « habitacle » (*mishkan*) de Dieu ou de la sainte demeure de Sa « Présence » (*Shekhinah*) au milieu d'Israël. « J'habiterai au milieu des enfants d'Israël, et Je serai leur Dieu. Et ils connaîtront que Moi, *YHVH* (1), Je suis leur Dieu, qui les ai fait sortir du pays d'Egypte, pour habiter au milieu d'eux, Moi, *YHVH*, leur Dieu. » (*Exod.* 29, 45-46) Dieu voulut habiter au « Sanctuaire » (*miqdasch*), afin d'y être connu ; Sa Présence devait y apparaître, parler, ordonner. « Là Je Me rencontrerai avec toi et Je te communiquerai, de dessus le propitiatoire, du milieu des deux chérubins qui sont sur l'arche du témoignage,

1. Nous conformant à l'usage juif, nous transcrivons le Tétragramme sans vocalisation, retirée du domaine exotérique depuis plus de deux mille ans.

tous les ordres que Je te donnerais pour les enfants d'Israël. » (*ibid.* 25,22). Ces paroles furent adressées à Moïse mais ne concernèrent pas uniquement le Saint des Saints du Tabernacle ; elles demeurèrent valables pour le Saint des Saints du Temple que Salomon appela « Oracle » (*d'bir*), car là se révéla la « parole » ou l' « ordre » (*dibrah*) de Dieu, le « message prophétique » (*dibber*).

Moïse érigea le Tabernacle pour la divine « Présence », la *Shekhinah*, et Salomon bâtit le Temple pour le « Nom » (*shem*) de Dieu ; mais, au fond, les deux ouvrages, nous l'avons dit, signifiaient la même chose, car Dieu est réellement présent en Son Nom, celui-ci n'est autre, en définitive, que Sa Présence réelle. L'acte sacro-saint du Grand Prêtre consistait dans l'invocation du Nom de Dieu : il L'appela, et la *Shekhinah* Se révéla. Dieu fit allusion à Sa Présence au Temple en parlant de la résidence de Son Nom à Jérusalem : « Depuis le jour où j'ai fait sortir du pays d'Egypte Mon peuple, Je n'ai pas choisi de ville, parmi toutes les tribus d'Israël, pour qu'on y bâtisse une maison où réside Mon Nom, et Je n'ai pas choisi d'homme pour qu'il fût chef de Mon peuple d'Israël ; mais J'ai choisi Jérusalem pour que Mon Nom y résidât, et J'ai choisi David pour qu'il régnât sur Mon peuple d'Israël. » (II *Chron.* 6, 5-6) Salomon qui transmit ces divines paroles, y ajouta : « ... *YHVH* dit à David, mon père : Puisque tu as l'intention de bâtir une maison pour Mon Nom, tu as bien fait d'avoir eu cette intention. Seulement ce ne sera pas toi qui bâtiras la maison ; ce sera ton fils, sorti de tes entrailles, qui bâtira la maison pour Mon Nom. » (*ibid.*, 8-9). Et Dieu Lui-même, Sa Présence réelle y habita, conformément à Son autre parole, adressée à Salomon : « Cette maison que tu bâtis, — si tu marches selon Mes lois, si tu mets en pratique Mes ordonnances, si tu observes tous Mes commandements, réglant sur eux ta conduite, J'accomplirai à ton égard Ma parole que j'ai dite à David, ton père : J'habiterai au milieu des enfants d'Israël, et Je n'abandonnerai pas Mon peuple d'Israël. » (I *Reg.*6, 12-13).

Le Tabernacle n'avait pas offert une demeure permanente à la Présence de Dieu ; il avait été érigé en

rapport avec le « char » (*merkabah*) céleste, dans lequel le Seigneur conduisit Son peuple à travers le désert, jusqu'à l'immobile « centre du monde », Jérusalem. La tradition relate qu'au désert, les porteurs de l'Arche d'Alliance furent eux-mêmes portés par celle-ci, comme par un char ; non seulement ils ne sentirent aucun poids, mais ils avancèrent en planant au-dessus du sol, pareils à des anges : ils étaient pénétrés de la lumière émanant de la sainte Arche, et élevés à la vision prophétique... Lorsque le char de Dieu s'arrêta, il ne fit qu'un avec Son trône immuable ; cependant, l'image terrestre proprement dite du trône, la résidence stable de Dieu ici-bas, n'était pas le Tabernacle mais le Temple qui, seul, fut appelé la « maison » (*beth*) de Dieu ou Son « trône inférieur ». En soi, Son char et Son trône sont, l'un comme l'autre, le seul et unique centre universel ; mais c'est le Temple qui « fixe » ce centre ici-bas : en lui se trouve — selon le Talmud (*Yoma*, 54 b) — la « pierre fondamentale » (*eben shetiyah*), sur laquelle repose l'univers et autour de laquelle fut créée la terre. C'est pourquoi la Kabbale (*Zohar, Terumah* 157 a) dit que la Terre Sainte est le centre du monde ; Jérusalem, le centre de la Terre Sainte ; et le Saint des Saints du Temple, — au-dessous duquel se trouve la « pierre fondamentale », — le centre de Jérusalem : sur ce centre se déversèrent d'En haut tous les biens et toute nourriture, afin d'être distribués au monde entier.

La Présence de Dieu même descendit dans Sa résidence terrestre ; Elle y apparut, parla, pardonna, exauça et bénit, afin qu'Israël et l'humanité s'élevassent vers Lui. « Quant à l'étranger, qui n'est pas de Ton peuple d'Israël, mais qui viendra d'un pays lointain à cause de Ton Grand Nom, de Ta Main forte et de Ton Bras étendu, quand il viendra prier dans cette maison, écoute du ciel, du lieu de Ta demeure, et agis selon tout ce que Te demandera l'étranger, afin que tous les peuples de la terre connaissent Ton Nom, pour Te craindre, comme Ton peuple d'Israël, et qu'ils sachent que Ton Nom est appelé sur cette maison que j'ai bâtie. » (II *Chron*.6, 32-33). Ainsi pria Salomon lors de la dédicace du Temple. Le peuple élu était médiateur entre tous les peuples et le Seigneur du monde, de même que le Grand Prêtre ou, dans leur

fonction respective, le Prophète et le Roi « oint » par En haut, étaient des médiateurs entre Dieu et Son peuple. Tout Israël était un « royaume de prêtres » ; sa mission consistait à « être saint » à l'image du Dieu Très-saint, et à sanctifier par là-même le monde entier, — dans l'observance de la Loi, dans la purification intérieure et la spiritualisation, dans l'offrande des cœurs ayant pour expression visible les prières et les sacrifices au Temple. Sans la repentance sincère, l'offrande faite dans le Sanctuaire ne fut pas acceptée par la *Shekhinah*. L'Ecriture et la tradition décrivent les signes clairs, soit de l'exaucement, soit de la colère de Dieu au Temple ; du Centre sacro-saint émanèrent non seulement les lumières de grâce et de bénédiction, mais jaillirent aussi les foudres de la punition.

Israël avait été élu pour s'unir à la Présence divine et pour unir par là-même tout « ce qui est en bas avec Ce qui est en haut » : pour « unir la *Shekhinah* avec le Saint, béni soit-Il ». Dans cette union de la Présence ou Immanence de Dieu — comprenant l'existence universelle — avec Son infinie Transcendance, consistait le mystère le plus sacré du « Centre du monde ». Ce mystère — appelé aussi l' « union du Nom », lequel contient, en effet, et l'Essence cachée et la manifestation universelle de Dieu, — fut accompli d'abord dans le Tabernacle, par la médiation de Moïse et d'Aaron, et, ensuite, par les descendants de ce dernier, dans le premier et le second Temple de Jérusalem. Après les destructions des Sanctuaires, « la *Shekhinah* se rendit avec Israël en exil » ; Dieu brisa les deux Temples, — comme Il l'avait fait pour les deux premières Tables de la Loi, par les mains de Moïse, — à cause des péchés d'Israël. Il punit Son peuple très durement, mais ne l'abandonna pas, et partout où celui-ci continua à glorifier Son Nom, les étincelles dispersées de la *Shekhinah* resplendirent vivement et ramenèrent ceux qui en furent illuminés, vers la Lumière suprême. Toutefois, jusqu'à la future restauration messianique du Temple, telle que les prophètes l'ont annoncée, Israël ne saurait plus posséder un pareil Centre visible.

2

Bien que le Temple représentât pour Israël la mai-

son stable de Dieu, le Centre fixe du monde, il n'était encore qu'une préfiguration de la descente finale du Trône ou Sanctuaire céleste — ou de la Jérusalem céleste — sur terre ; ce Sanctuaire-là « ne sera pas édifié par la main d'homme mais par Dieu », qui en fera le centre immuable du royaume messianique. Le modèle salomonique de ce divin centre — ou, plus précisément, son « reflet » anticipé — était destructible, sans toutefois l'être entièrement ; selon la tradition, un fleuve spirituel y était cristallisé et en rejaillissait dans toutes les directions de l'univers : il vibre toujours et ne cessera de couler, jusqu'à son arrivée au but. C'est le « fleuve de l'Eden suprême, le fleuve du Jubilé », de la Délivrance messianique, universelle. Les « pierres » spirituelles du Temple, ces critallisations du « fleuve du *Yobel* », n'ont jamais été détruites ; elles sont indestructibles et attendent leur mise en place définitive. En effet, selon la Kabbale (*Zohar, P'qudé* 240 b), les pierres ayant servies à édifier le centre sacré d'Israël ne sont point tombées dans des mains étrangères ; elles ont été cachées et conservées par le Saint, béni soit-Il, sans qu'il en manquât une seule, et lorsqu Il reconstruira Jérusalem, toutes ces pierres retourneront à leur place initiale, « entourées de pierres de saphir ». Ces dernières sont des pierres du Trône d'en haut : elles reflètent, au milieu de la Jérusalem céleste, la Lumière émanant de Dieu.

Le prototype du Sanctuaire terrestre se trouve, en effet, au ciel, et l'archétype éternel du modèle céleste gît en Dieu. « Ils Me feront un sanctuaire, et J'habiterai au milieu d'eux ; vous vous conformerez à tout ce que Je t'ai montré, au modèle du Tabernacle et au modèle de tous ses ustensiles. » (*Exod.* 25, 8-9). Le modèle ou prototype du Sanctuaire terrestre a donc — selon le *Zohar* (*Terumah* 159 a) — deux aspects hiérarchiquement superposés : l'un céleste, et l'autre, divin. De même que le modèle du Temple fut révélé à David, qui transmit cette révélation à Salomon en vue de la construction du Sanctuaire, de même Dieu avait montré à Moïse le Tabernacle céleste et ses objets, lui révélant par là-même les archétypes supra-formel et éternels de Son habitacle terrestre, archétypes qui se résument dans les dix *Sephiroth* ou « Enumérations »

synthétiques de Ses Aspects infinis. Le Seigneur fit assister Moïse au « service » de l'Homme céleste et Prince des Anges, *Metatron ;* celui-ci est le Maître du Tabernacle céleste où le mystère sacerdotal est accompli par l'archange Michel officiant comme Grand Prêtre. Mais au-delà de ce Sanctuaire céleste se trouve, caché dans la Réalité divine même, encore un autre « Tabernacle » dont le « Grand Prêtre » est la « Lumière originelle ».

Les trois aspects superposés de l'habitacle universel de Dieu ont leur image ici-bas, dans la tripartition du Sanctuaire : dans le « divin » Saint des Saints, le « céleste » Saint et le Parvis « terrestre » — le Parvis intérieur du Temple symbolisant, à lui seul, le Paradis terrestre —. Ici-bas, Dieu habite dans l'obscurité du Saint des Saints, de même qu' « en haut », Son Essence absolue repose dans l'éternelle non-manifestation ; mais de Ses Ténèbres plus que lumineuses Se dégage Son Etre causal et intelligible, pour Se révéler aux mondes comme Immanence ou Présence réelle. La Lumière de Sa Présence s'irradie du Saint des Saints et pénètre, à travers le voile intérieur, dans le Saint ; ici, Elle apparaît au-dessus du chandelier à sept branches, de même qu' « en haut », Dieu « descend » de Son Infinitude sur Son Trône, établi au-dessus des sept cieux où Il S'assied comme Seigneur des mondes, dans l'aura des sept Aspects tout-déterminant et tout-illuminant de Sa Sainte Face. Le Parvis, enfin, sert, à l'instar de la terre, comme point de départ permanent du retour de l'homme à Dieu ; il est l' «escabeau de Ses pieds », auxquels l'homme doit se jeter avec crainte et devant lesquels est dressé l'autel du sacrifice de toute chair, ainsi que le bassin d'eau où toute âme doit se purifier avant de paraître devant lui. « Malheur à l'âme qui ne se purifie pas : elle sera purifiée dans le « fleuve de feu » (*nahar di-nur*) *!* »

« Ainsi parle *YHVH :* Le ciel est Mon trône, et la terre est l'escabeau de Mes peids ; quelle est la maison que vous Me bâtiriez, et quel serait le lieu de Mon repos ? » (*Jesa.* 66 ,1) Dieu habite l'incommensurable, Il est omniprésent ; mais par là-même, Il Se trouve aussi dans le plus petit espace, comme Il le dit Lui-même, selon la tradition suivante qui concerne les

dimensions du Tabernacle : « Si Je le veux, Je puis faire Ma demeure dans un espace compris entre vingt planches au nord et au sud et huit planches à l'ouest. Bien plus encore, Je puis descendre et resserrer Ma *Shekhinah* dans une coudée carrée. » (*Exode R.* 34-1) Son infinie Présence repose dans le Saint des Saints, Son immense sphère céleste, dans le Saint, et toute la réalité intérieure de l'univers corporel, dans le Parvis de Son habitacle terrestre.

Ici, dans *le Parvis,* se trouve donc, symboliquement parlant, sacrifiée toute chair sur *l'autel d'airain,* et l'âme corporelle, *Nephesh,* est purifiée dans l'eau du *bassin des prêtres.* Alors seulement, l'âme ayant recouvré sa pureté première, peut entrer dans *le Saint* où, pénétrée et remplie de l'Esprit, elle se transforme en âme spirituelle, *Ruah ;* à celle-ci se révèle *le chandelier à sept branches,* la Sainte Face de Dieu rayonnant dans Ses sept Aspects universels, les sept « *Sephiroth* de la Construction » cosmique. L'âme en est revêtue et resplendit dans la septuple Lumière divine ; elle devient elle-même *le pain de proposition,* la nourrriture spirituelle pour les êtres ; l'homme, entièrement purifié, illuminé, spiritualisé et sanctifié, transmet la Lumière de Vie et de Salut à tous ceux qui la désirent sincèrement. Son âme sacrée, *Neshamah,* ne faisant qu'un avec toute la création, s'élève comme *l'encens,* de *l'autel doré* de son cœur, et pénètre, à travers *le voile le plus intérieur* de son être, dans son propre *Saint des Saints.* Ici, l'âme trouve sur *la sainte arche* de son alliance avec Dieu, *le propitiatoire* de la conciliation de toute dualité : *les deux chérubins* sont unis dans la Présence de l'Un, dans laquelle l'âme recouvre sa vie éternelle, sa propre unité avec Lui ; c'est pourquoi on l'appelle désormais *Hayah,* l'éternellement « Vivante », et *Yehidah,* l' « *Unique* » Essence. La foi d'Israël est réalisée : il n'y a plus que l' « Un », *Ehad.*

Le Temple fut détruit, mais non la voie spirituelle cachée en lui : ni cette voie de purification, d'illumination et d'union, ni le Nom de Celui qui « est près de tous ceux qui L'invoquent, qui L'invoquent en vérité ». Mais suivre cette voie présuppose la *Teshubah,* la « repentance »; celle-ci commence par la conversion intérieure et se poursuit par le retour continuel à Dieu.

Toute la voie spirituelle, toute l'œuvre de l'Esprit n'est que ce retour, ce mouvement ascendant de la repentance, dont les Maîtres d'Israël ont dit : « D'où vient que si quelqu'un se repent, cela lui est imputé comme s'il était monté à Jérusalem, avait construit le Temple, érigé un autel et présenté là tous les sacrifices qu'énumère la Torah ? De ce texte (Ps. 51, 17) : Les sacrifices agréables à Dieu, c'est un esprit brisé... » (*Levit. R.* 7,2).

Ce qui, dans l'esprit, doit être brisé, c'est la vanité, l'illusion, l'ignorance : c'est tout ce qui s'oppose au Divin et n'est pas propre à l'esprit, mais lui adhère comme une écorce. Celle-ci brisée, l'esprit se redresse dans sa nature primordiale et universelle, pleine de grâce, pleine de l'Un : l'homme entier se dresse comme un temple de Dieu.

Léo Schaya.

NOTES SUR LA TRADITION POLYNÉSIENNE

4. Rites et Incantations

(suite) (*)

A l'île de Pâques, dont la tradition était par ailleurs assez dégénérée quand les Européens y parvinrent, une fête étrange en l'honneur de Makemake (Tane) a subsisté tardivement. Le thème en était la découverte et la prise de possession du premier œuf de *manutara* (sterne) pondu sur l'îlot Mota-nui. Cet œuf étant effectivement le symbole ou le support de Makemake, le détenir correspondait à jouir de la faveur divine, et, par la même occasion, de certains pouvoirs d'ordre spirituel et d'ordre temporel. Le titre d' « homme-oiseau » (*tangata-manu*) que cette possession conférait était fort convoité. Pour être candidat, il fallait déjà être chef de guerre (*mata-to'a*), et avoir été désigné par un prêtre qui avait reçu quelque révélation à ce sujet. Les concurrents chargeaient leurs serviteurs, les *hopu*, de la tâche dangereuse et pénible de découvrir le premier œuf. L'entreprise durait parfois plusieurs semaines, et n'aboutissait que si Makemake guidait le regard et la main du chercheur. Aussi, à Orongo, sur la grande île, des chants et des offrandes se succédaient-ils sans trêve, de jour et de nuit, pour favoriser la découverte. Lorsque, au début de septembre, l'un des *hopu* avait enfin aperçu l'œuf dans l'herbe, il sautait sur un rocher appelé *tangi te manu* (« le cri de l'oiseau ») pour annoncer son succès. Puis tous regagnaient Orongo, et le *hopu* remettait l'œuf à son maître qui, nouvel homme-oiseau, élu du dieu Makemake, se rasait la tête et les sourcils. Un prêtre nouait

(*) Voir *E.T.* de mai-juin 1972.

au bras qui recevait l'œuf sacré un morceau de *tapa* rouge, sous lequel il glissait une esquille de bois de santal, tandis que les chantres psalmodiaient des *whiti te ra me ka haere ki te haukau* (incantation des enfants qui vont se baigner, pour que le soleil brille). Il y avait en effet des *karakia* pour les enfants ; les artisans en détenaient une série pour emmancher les prières. L'homme-oiseau se mettait à la tête d'un cortège, et il se comportait, dit-on « comme quelqu'un qui est devenu le réceptacle de la divinité ». A Mataveri, des victimes humaines étaient sacrifiées à Makemake. L'homme-oiseau allait vivre en reclus dans une hutte écartée ; le *tapu* entourait ce personnage désormais sacré pour un an. Le *hopu* qui avait trouvé l'œuf était lui aussi soumis à des interdits pendant plusieurs mois. L'œuf de *manu-tara,* vidé et empli de *tapa,* était suspendu dans la hutte, et était considéré avec vénération. La découverte de l'œuf investissait l'homme-oiseau d'une autorité sacrée dont il semble avoir parfois abusé. Au bout d'un an, l'œuf perdait ses vertus, était jeté dans la mer ou déposé dans une fente de rocher (3).

Les incantations

La communication entre les hommes et les dieux se faisait en général par l'intermédiaire du *karakia,* c'est-à-dire de l'incantation. Il existait un grand nombre de ces formules, composées pour toutes les tribus et pour toutes les circonstances, et le domaine dans lequel elles s'étendaient était très vaste. Aussi ajoutait-on un mot ou une phrase qui explicitait chaque type de *karakia.* Mentionnons : *hoa* pour fendre les pierres, flétrir les feuilles, tuer un oiseau ; *kaha,* pour

(3) D'après A. Métraux : «L'Ile de Pâques ».

Il est intéressant de noter qu'il existait, en Nouvelle-Zélande, un jeu analogue à celui du *palo voladores* d'Amérique centrale. Un grand poteau était érigé sur la berge d'une rivière, et un certain nombre de cordes étaient attachées au sommet. Best (*Games and postimes of the Maori*) déclaré que, sur la côte est, le mât était incliné, et que les cordes étaient fixées à un anneau de cordage reposant sur un épaulement à l'extrémité de la perche. Les joueurs se balançaient aux cordes et se jetaient dans l'eau les pieds les premiers. Mais, lorsqu'il n'y avait pas de rivière aux berges élevées, un poteau était dressé dans un espace découvert, et les joueurs décrivaient des cercles autour.

obtenir le succès à la chasse ; *kawa*, pour enlever le *tapu* de nouvelles maisons ; *ta kopito*, pour guérir des troubles abdominaux ; *tohi*, pour asperger un enfant dans le rite de consécration ; *tohi taua* pour asperger une troupe de guerriers partant au combat ; *whakanoa*, pour dégager du *tapu*, etc... Les uns étaient utilisés en sorcellerie (*he karakia makutu*), d'autres avait un but anodin, comme *he karakia tamariki kia* herminettes, les aiguiser, pour abattre un arbre, pour travailler le bois, lier des pièces ensemble, etc... Les chasseurs accompagnaient leur offrandes d'incantations, ils convainquaient grâce à d'autres les rats et les oiseaux d'entrer dans leurs pièges. Les pêcheurs en utilisaient lors de la fabrication de leurs hameçons et de leurs filets, et aussi pour enlever le *tapu* d'un filet neuf, et pour attirer le poissons. Les guerriers en connaissaient, de la catégorie *hoa tapuae*, pour accroître leur vitesse, pour gagner de la force au combat, pour affaiblir l'ennemi ; le type *ki tao* servait à donner de la puissance à une arme, et d'autres étaient récitées en mettant la ceinture de guerre ; un *karakia* ralentissait le vol des javelots, un autre faisait monter le cerf-volant plus haut. Des douleurs telles que le mal de dent et les malaises digestifs étaient soulagés par des *karakia*. Les voyageurs qui se déplaçaient dans des forêts ou des terres étrangères se défendaient contre les influences hostiles qui les hantaient en psalmodiant des incantations. On se protégeait de même contre les pratiques des sorciers, contre les monstres (*taniwha*) qui demeuraient dans certaines cavernes, ou au bord des rivières et de la mer.

Comme on le voit, il est possible qu'il y ait eu, ici encore, dans certains cas, une déviation dans un domaine magique d'ordre assez inférieur. Mais, à l'origine tout au moins, un usage fréquent du *karakia* ne « consacrait »-il pas l'existence quotidienne ? De toutes façons, les *karakia* les plus importants étaient réservés aux prêtres, et établissaient un contact direct avec les dieux. Ils avaient souvent un nom particulier. Grey cite par exemple *He karakia, ko Hiramaai te ingoa* (« une incantation, Hiramai est son nom »). Hiramai fut composé par des prêtres du district de

Taupo pour prévenir les catastrophes causées par les phénomènes volcaniques.

L'un des plus remarquables est celui qui était employé lors du rite *tua*, après le sectionnement du cordon ombilical, pour donner à l'enfant santé (*ora*), bravoure (*toa*) et force (*kaha*). L'incantation citée par Grey commence par la consécration du dieu de la guerre, Tu. *Tohi ki te wai no Tu !* « Asperge avec l'eau de Tu ! » Puis une longue suite de vœux sont formulés. La fin évoque la destinée posthume de l'être : « Oh ! hâte alors — La visite à Kiharoa — Qui vient me prendre — Sur la plage de Rangaunu — Au départ pour les Enfers — Que je n'ai jamais vus. »

Lors de l'allumage rituel d'un feu, le *karakia* fait allusion au premier feu allumé par Maui à l'aide de deux bâtons (4).

La plupart des incantation reproduites par Best et Smith, et relatives à Io, sont en rapport avec l'admission à la maison de la connaissance. Dans nombre d'entre elles, le nom de Io n'apparaît qu'à la fin, comme le montre l'exemple suivant :

Whakaere i waho,	Fais descendre au-dehors
Whakaere i tua,	Fais descendre au-delà,
Whakaere i roto,	Fais entrer dans
I enei pia, i enei tama,	Ces néophytes, ces fils,
He aro tawhito,	L'antique connaissance,
He aro tipua,	La divine connaissance
Ki a koe, e Io e.	Te concernant, ô Io.

D'ailleurs, il arrivait souvent que l'incantation n'était pas adressée directement aux dieux, mais il ne s'agissait là sans doute que d'une forme de déférence à leur égard.

Le *mana* ou pouvoir du *karakia* reposerait, selon le juge Fenton, cité par Best « dans une formule dont l'efficacité est due simplement à sa propre vertu » sans interaction de l'esprit de la personne qui en fait usage, et sans intervention d'une influence d'ordre supérieur. Cette assertion est cependant contestée par

(4) Mavi est le héros mythique qui alla chercher le feu de Mahvika aux enfers pour en faire bénéficier les hommes.

Best : selon Gudgeon, certains *karakia* étaient puissants parce que le prêtre officiant était pourvu lui-même de *mana*. Ce qui est sûr, c'est que la formule, une fois établie, devait être répétée parfaitement, et que tout *lapsus linguae* entraînait, non seulement l'inefficacité de l'incantation, mais encore un risque de châtiment pour celui qui l'avait commis. On peut penser, en fait, que le *karakia* mis en œuvre par les prêtres agissait à travers le *mana* de ces derniers, et que l'intervention d'une influence spirituelle spéciale pouvait avoir lieu simultanément. Par contre, en ce qui concerne les *karakia* d'ordre inférieur, utilisés par les laïcs, il semble que la puissance entrant en jeu ait plutôt été de nature psychique.

Le *karakia* était récité par le prêtre rapidement, et les plus courts devaient être prononcés d'une seule haleine. Pour les plus longs, deux prêtres se relayaient : l'assistant poursuivait l'incantation avant que le souffle ait fait défaut à son maître. Best signale toutefois que les invocations à Io étaient faites avec soin, d'une manière euphonique, avec une cadence agréable et des modulation de la voix. Le récitant se tenait debout, les deux bras étendus, ou un bras pointé vers le ciel ; quelquefois, il gardait les coudes le long du corps, et étendait les avant-bras horizontalement, avec les paumes vers le haut. Dans certains rites de guerre, les guerriers mettaient un genou en terre pendant que le prêtre officiait.

Si les incantations paraissent avoir revêtu une importance toute particulière en Nouvelle-Zélande, elles n'en ont pas moins été également en usage en Polynésie. Aux îles Cook, des termes comme *pe'e, amu* et *tarotaro* étaient appliqués à diverses formes de chants et d'incantations. Aux îles de la Société, les incantations directes ou indirectes étaient appelées *'upu,* nom qui fut parfois remplacé par *pure*. Les incantations tahitiennes comportaient de fréquentes allusions mythologiques et généalogiques. Les mots *hara* (faute) et *hapa* (transgression) sont en relation avec des erreurs de rituel. L'immersion dans la mer effaçait le *hara,* la confession de l'erreur devait précéder le pardon divin.

5. Les Voyages Posthumes

Lorsqu'un chef de haut rang venait de mourir, on sacrifiait parfois un esclave dont l'âme devait accompagner celle de son maître, afin de le servir dans son dernier voyage. L'âme du chef abondonnait la dépouille mortelle et partait vers la terre des âmes (Reinga) avec celle de son serviteur, pourvue d'amples provisions. Les âmes des hommes ayant appartenu à des classes inférieures empruntaient la même route, se dirigeant vers une région située quelque part du côté du lieu d'origine de leurs lointains ancêtres. Cette croyance en un retour de l'âme vers sa patrie originelle, dont le symbolisme est clair, fut répandue dans toute la Polynésie, et le point de départ était en général un endroit bien défini, à l'extrême ouest de l'île, ce qui indique que le voyage se faisait vers le couchant. En Nouvelle-Zélande, contrée située dans le sud, on partait du point le plus nord, et c'est vers le nord que l'on se dirigeait. Un sentier menait les âmes maories jusqu'à Te Rerengawairua (« Le Saut des Ames »), un promontoire rocheux près du Cap Nord. Selon certains mythes, l'âme se munissait d'une plante emblème de sa patrie terrestre, une algue de la côte, une feuille de fougère arborescente pour l'intérieur ; à l'origine, il s'agissait peut-être là d'un symbole d'immortalité. A mi-chemin, le long de la plage de quatre-vingt-dix milles, au nord de Ahipera, l'âme déposait la plante sur la colline isolée de Te Arai. A l'extrémité de la plage, on escaladait une pente pour atteindre le sommet mentionné dans les chants funéraires comme le Taumataihaumu, le plus haut sommet du voisinage, et l'on se retournait pour dire adieu au pays qui allait être perdu de vue en redescendant. Au bas de la côté, le sentier traversait un cours d'eau appelé Te Waioraropo (« L'Eau-des-Enfers »). La légende explique que l'âme d'une personne malade pouvait entreprendre le voyage : si, en traversant la rivière, elle ne buvait pas des eaux de ce Léthé, elle revenait à son corps. Si elle en buvait, alors, il n'y avait plus de retour, le malade mourait. Cependant, l'âme d'un mort ne disposait pas de cette alternative : elle buvait, puis passait sur la plage Te

Oneirehia, nom que l'on peut traduire librement par « Les Sables-du-Crépuscule ». Puis, l'on remontait une pente, on franchissait une autre rivière, qui, du fait de son cours rapide, bruissait étrangement parmi les pierres, d'où son nom de Te Waingunguru, « Les Eaux-de-Lamentation ». Le sentier conduisait alors au promontoire final surplombant le Grand-Océan-de-Kiwa (1). Il fallait encore traverser un cours d'eau, Te Waiorata, qui avait des eaux rougeâtres, et l'on atteignait l'extrémité du promontoire, constituée par une falaise. Au bord de celle-ci croissait l'arbre *pohutukawa,* dont une racine poussée à l'air libre descendait jusqu'à une plate-forme située en contrebas.

Ce promontoire Rerengawairua, vers lequel affluaient les âmes des membres de toutes les tribus, était donc le point de départ de l'ultime voyage. Son nom suggère un saut dans le vide, mais en fait, c'était la racine du *pohutukawa,* appelée Akakite reinga (« Racine des Enfers ») qui servait à la descente. Un mythe similaire se rencontre aux îles Cook : les âmes s'y rassemblaient sur un arbre, à un endroit déterminé de la côte ouest, et l'arbre descendait directement aux enfers, comme un ascenseur. Pour revenir à la Nouvelle-Zélande, on parvenait donc, au moyen de la racine, jusqu'à la plate-forme rocheuse du rivage. Dans la mer, un trou profond apparaissait, bordé de longues algues flottantes que les chants de lamentation nomment Rimuimotau (Algues-à-Motau). Lorsque les lames arrivaient, les algues fermaient le trou ; lorsqu'elles se retiraient, le couvercle s'écartait, et l'on voyait l'ouverture. L'âme y plongeait pour entreprendre son voyage. Elle gagnait Ohau, l'île principale du petit archipel des

(1) Te Rangi Hiroa raconte qu'il a lui-même suivi, de son vivant, l'itinéraire des morts. « Je traversai la plage des quatre-vingt-dix milles, j'escaladai le Sommet-de-Haumu, je me retournai pour regarder le paysage vers le sud, je franchis les Eaux-des-Enfers sans y boire, je foulai les Sables-du-Crépuscule et passai les Eaux-de-Lamentation ; mais, comme la nuit approchait, mes guides jugèrent bon de repartir, et je ne terminai pas le voyage. » Il n'est pas certain que l'auteur ait compris le symbolisme, déjà altéré peut-être, il est vrai, de cet itinéraire.

Trois-Rois, au nord-ouest de l'île du Nord ; elle montait à son sommet pour contempler la terre où elle ne devait plus revenir. D'où ces vers des chants funèbres :

Ohau i waho ra e
E puke whakamutunga !
Ohau dans le lointain
Dernière colline de
l'adieu !

De Ohau, l'âme réglait sa route de manière à rejoindre le cours du soleil couchant, lequel devait la mener au lointain domaine qui lui était réservé (2). Là, elle était accueillie par tous ceux qui étaient déjà arrivés, ainsi que l'avait prédit l'orateur des funérailles : « Adieu, va rejoindre la multitude de ceux de ton peuple, qui t'attend dans l'autre monde. »

Dans une lamentation, Peau conseille à l'âme de son petit-fils de plaider l'ignorance de la jeunesse si on lui demande là-bas de réciter la généalogie de sa famille ; cependant, pour se concilier la faveur de ses ancêtres, le petit-fils devra indiquer les noms des pirogues grâce auxquelles ces derniers ont franchi le grand océan de Kiwa. Ainsi, il sera reconnu et agréé.

Parmi les habitants des enfers figure Whiro, qui, après sa défaite à Te Paerangi, s'y retira afin de s'y venger sur les descendants de Tane. Mais on y rencontre également Hinetitama, qui lorsqu'elle quitta Tane, lui promit de protéger les hommes contre les machinations de Whiro. A l'entrée du séjour souterrain, dans la maison Te Tatau o te Po (Le Portail-des-Enfers), vit Miru. Il s'agit d'une entité maléfique, car, selon les lamentations de Taranaki, elle se serait, lors d'une visite conduite par Rongomai, saisi de Kewa ; les autres visiteurs se seraient échappés.

L'école de Te Matorohanga présente sous une autre forme le destin posthume de l'homme. Elle déclare que, dans le pays d'origine, en un lieu nommé Te

(2) Dans les chants funèbres, il est aussi question d'une pirogue, nommée Karamurauki, ou Tatataeore, qui embarquait les âmes pour les transporter jusqu'à Hawaïki, pays de leurs ancêtres.

Honoiwairua (La Réunion-des-Ames), il y avait une maison carrée, Hawaikinui, percée de quatre portes, une vers chaque point cardinal. Les âmes y étaient « soufflées » par les vents vers la porte sur laquelle s'ouvrait leur chemin. Hawaikinui était à la fois une maison de réunion et une maison de discrimination, où les âmes étaient divisées en « bonnes » et « mauvaises ». Les « mauvais » sortaient par la porte du sud, descendaient la pente Tahekeroa vers les enfers, et pénétraient dans le sombre royaume de Whiro. Les « bons » sortaient par la porte de l'est, escaladaient la montagne Tawhitinui ou Maunganui, empruntaient un escalier étroit, Te Aratiatia, ou une échelle suspendue, Te Aratoihuarewa, et parvenaient ainsi dans le ciel de Io. D'aucuns prétendent qu'il y a là une influence chrétienne, mais le symbolisme précis et remarquable qui est utilisé inciterait plutôt à douter de cette influence.

La Polynésie offrait des doctrines à peu près similaires. Aux Samoa, aux Tonga, aux Fidji, les âmes gagnaient une résidence occidentale, Pulotu. Celles des Mangaians, que l'arbre avaient transportées, étaient capturées dans un filet, à demi noyées dans les eaux d'un lac, revigorées avec le *Kava*, breuvage préparé par les filles de Miru, puis cuites sur le feu de Miru, mangées par cette dernière, sans être pour autant anéanties. Cependant, aux guerriers de Mangaia était réservé un royaume spécial, Tiairi, aussi éloigné que possible du royaume de Miru. Les guerriers tués au combat, au lieu de descendre vers le Po, se réunissaient au sommet d'une montagne, puis bondissaient dans l'espace pour atteindre Tiairi. Là, ils gardaient toute leur vigueur, et, ornés de guirlandes de fleurs, ils racontaient des histoires de batailles et se livraient à leurs danses. On dit qu'Ikoke, un jeune frère de Mautara, déclara, lorsqu'il apprit la mort d'un autre frère au combat : « Nous nous rencontrerons plus tard, dans le lieu de repos des guerriers. » Pour réaliser la chose, il se fit lui-même délibérément tuer dans la bataille. Si les guerriers mangaians ne connaissaient pas la peur de la mort, c'est que, pour eux, cette dernière n'était pas une fin, mais un commencement.

Jean-Louis GRISON.

LES LIVRES

Julius EVOLA, *Le Yoga tantrique* (Fayard, 1972). —

M. Julius Evola reconnait volontiers qu'il doit principalement à René Guénon l'idée de tradition qui est — comme il dit — un « thème de base » du « système de ses idées ». Il le cite assez souvent dans ses ouvrages et raconte aussi, dans son autobiographie (1), comment, après une première réaction « plutôt négative à ce maître qui n'a pas de pareil à notre époque », il en vint « peu à peu à saisir toute la portée de son œuvre ». Toutefois, la réaction négative ne cessa pas pour autant, au point que M. Evola utilisa Guénon, à plus d'une reprise, comme une sorte de repoussoir pour la mise en valeur de ses propres vues. La conclusion du *Yoga tantrique* débute par un texte typique à cet égard (2) : « A
« part l'idée de l'Inde que se forment les profanes (l'Inde
« de Gandhi, des fakirs, etc.) et à part les vues sec-
« taires de certains catholiques (« Inde panthéiste »),
« ceux qui ont étudié ce pays sur un plan plus élevé
« et avec plus de sérieux y ont généralement vu l'expres-
« sion d'une spiritualité essentiellement contemplative, dé-
« tachée du monde, tournée vers la libération, vers une
« transcendance informelle, le grand Brahman dans la-
« quelle on aspire à être réabsorbé comme une goutte
« d'eau dans l'océan... C'est surtout la façon de voir du
« Vedânta — dont, par ailleurs, nous avons indiqué le
« caractère problématique en nous fondant sur les criti-
« ques formulées contre elle dans l'Inde même — qui est
« déterminante dans l'idée générale que l'on se fait de
« la spiritualité hindoue ; cette idée est mise au premier
« plan par les épigones contemporains plus ou moins
« authentiques de l'hindouisme ; et c'est à elle que des
« milieux spirituels et intellectuels occidentaux accor-
« dent volontiers leur attention. Le cas de René Gué-
« non est caractérisque : cet éminent représentant du
« traditionnalisme intégral a présenté le Vedânta plus
« ou moins comme la quintessence et l'expression la plus
« pure de la pensée et de la métaphysique hindoue. Ce
« n'est pas sans rapport avec le fait qu'a pu être accrédi-
« tée la thèse selon laquelle l'Orient (il arrive qu'en gé-
« néralisant on passe d'une certaine Inde à tout l'Orient

---

(1) *Il Cammino del Cinabro*, Milan 1963, p. 98-99 ; cet ouvrage n'a pas été traduit en français.

(2) Précisons que, pour tous les passages que nous citons, nous avons maintenu la graphie utilisée par M. Evola, à l'exclusion des points diacritiques.

« est une civilisation qui s'est développée essentiellement
« sous le signe de la contemplation, du renoncement au
« monde, tandis que l'Occident, au contraire, s'est déve-
« loppé dans le sens de l'action, de l'affirmation de
« l'homme, de la domination et de la puissance. La
« part de vérité que cette thèse, en simplifiant, peut en-
« core comporter, ne doit pas empêcher d'en dénoncer
« le caractère unilatéral et incomplet. En effet, ceux
« qui ont lu les pages qui précèdent auront pu cons-
« tater qu'il existe, dans l'histoire complexe des idées
« et des courants hindous une ligne qui s'écarte nettement
« de tout ce qui a pu permettre de voir l'esprit de
« l'Inde de cette façon et d'établir une antithèse entre
« l'Orient et l'Occident dans les termes que nous venons
« de dire ».

Ce texte appellerait naturellement bien des remarques et des mises au point. Nous nous bornerons pour l'instant — car nous aurons à y revenir — à relever les qualificatifs « incomplet » et « unilatéral » employés pour caractériser une thèse attribuée de manière plus ou moins directe à Guénon. Ce n'est d'ailleurs pas la première fois qu'à son égard M. Evola formule un jugement d'unilatéralité. Dans la *Tradition hermétique,* il écrivait déjà (p. 208) « ... l'affirmation de René Guénon,
« que l'hermétisme resta enfermé dans la sphère des
« Petits Mystères et donc, au fond, de la « Nature »,
« nous semble dépourvue de toute base objective et due
« à une attitude contemplativo-sapientielle unilatérale ».
De même dans *Il Cammino del Cinabro,* après avoir rappelé la place prépondérante qu'occupent, dans l'œuvre de Guénon, la contemplation et la connaissance, il concluait que « Guénon, du fait de ses prémisses ne pouvait pas ne pas être quelque peu unilatéral (1) ». Dans le cas qui nous occupe, ce jugement comporte la circonstance aggravante qu'il est lié directement à une question de doctrine puisqu'il met en cause la place même que Guénon a accordée, dans l'ensemble des doctrines hindoues, au point de vue du *Vêdânta,* qui est pourtant, comme son nom même l'indique, la « fin du *Vêda* », le point d'aboutissement et le but suprême de toute la tradition védique. Notons au passage que M. Evola rejoint ainsi — et en des termes presque identiques — la position prise à l'égard de Guénon par l'orientalisme officiel en la personne de M. J. Filliozat dans le fameux numéro spécial de Planète-Plus (2).

(1) *Il Cammino,* p. 105 «...il Guénon, per via della sua
« premessa non poteva preçio non essere alquanto unilaterale ».

(2) On y lit ceci (p. 124) : « Elle (l'école de Çankara) re-
« présente une doctrine métaphysique extrême et, comme
« telle, a attiré particulièrement l'attention des savants euro-

Or ce jugement, disons-le tout net, repose sur une méconnaissance des fondements mêmes de l'œuvre de Guénon. Si Guénon a accordé au *Vêdânta* une place prépondérante et même centrale dans le cadre de l'Hindouisme, c'est parce qu'il ne pouvait en être autrement dès lors qu'il entendait s'en tenir à un point de vue purement métaphysique et exclusivement doctrinal. Dans l'avant-propos de *l'Homme et son Devenir,* il précisait lui-même :
« Nous prenons comme point de vue central celui des
« doctrines hindoues... et plus particulièrement celui du
« *Vêdânta,* qui est la branche la plus purement métaphy-
« sique de ces doctrines ; mais... nous ferons aussi appel
« aux enseignements des autres branches orthodoxes de la
« doctrine hindoue dans la mesure où ils viennent, sur
« certains points, préciser ou compléter ceux du
« *Vêdânta* ». Guénon ne peut donc en aucune manière être considéré comme le représentant « unilatéral » du point de vue védantique ; bien au contraire, c'est le *Vêdânta* qui illustre, dans le cadre de l'Hindouisme, de la manière la plus adéquate — mais non exclusive — le point de vue purement métaphysique qui a constamment été le sien, et c'est ce qui justifie la place prépondérante que Guénon lui accorde. Du reste, Guénon est bien loin d'avoir ignoré les autres points de vue envisagés par la doctrine hindoue, ainsi que son *Introduction générale* le montre abondamment. D'autre part, il a consacré au Tantrisme quelques études magistrales, de telle sorte qu'il serait particulièrement injuste de prétendre qu'il a méconnu cet aspect de l'Hindouisme. En utilisant ici le symbolisme dont Guénon lui-même a fait usage, nous dirons qu'il est aussi absurde de qualifier d'unilatéral le point de vue auquel il se place que de considérer le centre d'une circonférence comme unilatéral par rapport aux rayons qui en émanent. En vérité, ce sont les rayons qui peuvent être dits « unilatéraux » les uns par rapport aux autres, tandis que le centre représente leur limite commune, unique et transcendante. Du fait de son caractère principiel, la connaissance pure occupe précisément un caractère central, qui marque sa transcendance et fonde sa supériorité par rapport à l'action. De même, l'unicité de la doctrine métaphysique correspondant à cette connaissance la situe au-delà de toute forme d'expression comme d'ailleurs de toute méthode ou voie de réalisation particulière. Rappelons ici également que Guénon n'a établi une antithèse entre l'Orient et l'Occident en faveur du premier que dans la mesure où l'Orient a maintenu la supériorité de la connaissance sur l'action, ce qui correspond non pas à « une vue incomplète et unilatérale » mais à la nature même des choses et à la vérité.

« péens, mais elle ne l'a pas attirée exclusivement, étant donnée
« la grande popularité en Inde de bien d'autres points de vue.
« Mais Guénon en a fait la tradition orthodoxe par excellence
« et déprécie toute autre doctrine ».

Il n'est pas sans intérêt d'examiner de plus près comment cette vérité se vérifie aussi, mais cette fois de manière négative, dans la présentation du Tantrisme et des doctrines hindoues que nous propose M. Evola.

Dès les premières pages du *Yoga tantrique,* il écrit : « Encore que bien éloigné de rejeter l'ancienne sagesse, « le tantrisme réagit pourtant contre le ritualisme sté- « réotypé et vide, contre la spéculation ou la contempla- « tion pures et contre tout ascétisme de caractère unila- « téral, fait de mortifications et de pénitences. On peut « même dire qu'à la voie de la contemplation il oppose « celle de l'action, de la réalisation pratique, de l'expé- « rience directe. » M. Evola commet ici, nous semble-t-il, une double et grave erreur. D'une part, il assimile abusivement la contemplation pure à la spéculation rationnelle ; de l'autre, il dissocie, tout aussi abusivement, la « réalisation pratique » de l'action rituelle. Le « ritualisme » qu'il vise est celui des Brâhmames, mais le Tantrisme, comme tout ce qui procède de l'ordre traditionnel, repose également sur des moyens rituels. De la manière dont M. Evola la présente, l'opposition établie entre « voie de la contemplation » et « voie de l'action » n'est pas tantrique, elle est antitraditionnelle. S'il avait simplement voulu opposer certains moyens de réalisation à d'autres, on aurait pu à la rigueur admettre sa thèse car c'est bien par une « substitution » de cet ordre que se caractérise le Tantrisme dans le cadre général des doctrines hindoues (1). Mais si, inversant le rapport hiérarchique normal entre ces deux termes, il entend opposer l'action à la « contemplation pure » — qui s'identifie à la connaissance métaphysique — il se retranche nécessairement de cette connaissance elle-même et aboutit à une incompréhension fondamentale. Or, c'est bien ainsi que, dans le *Yoga tantrique,* il convient d'entendre cette opposition, puisque M. Evola n'hésite pas à l'introduire jusque dans le domaine propre de la doctrine métaphysique, à dénaturer le *Vêdânta* pour justifier le Tantrisme, en reprenant à son compte ce qu'il appelle lui-même « les arguments de la polémique tantrique ». Nous avons déjà vu comment, dans la conclusion de son ouvrage, il en arrivait à dénoncer « le caractère problématique de la façon de voir du Vêdânta en se fondant sur les critiques formulées contre elles dans l'Inde même. » Ailleurs (p. 36), M. Evola développe en ces termes un des arguments en question : « ...si l'adepte du Vedânta ex- « trême, dans sa réalité existentielle, c'est-à-dire en tant « qu'homme, *jiva,* être vivant, est *mâyâ, mâyâ* aussi « — c'est-à-dire apparence et fausseté — sera tout ce qu'il « affirme, et jusqu'à sa théorie selon laquelle il n'y a « de réel que le seul *nirguna*-Brahman, le reste n'étant « qu'illusion et fausseté », pour s'y ranger aussitôt en

(1) Cf. René Guénon, *Etudes sur l'hindouisme,* article *Le cinquième Véda.*

déclarant : « On ne saurait rien opposer à cet argument qui s'appuie sur une dialectique subtile », ce « on » n'engageant bien entendu que M. Evola. Mais il y a mieux encore. Quelques pages plus loin (p. 48), faisant précisément allusion à la métaphysique formulée par le Tantrisme, il déclare qu'elle « va au-delà tant du dualisme du Sâmkhya (*purusha* et *prakrti*) que de celui que le Vedânta a cherché en vain à dépasser (Brahman et *mâyâ*) ». Si nous comprenons bien M. Evola, le *Vêdânta,* qui se présente essentiellement comme une doctrine de la « non-dualité », n'échapperait pas lui-même au dualisme. Ceci, on en conviendra, est tout de même un peu fort !

On peut se demander d'ailleurs dans quelle mesure une telle polémique est bien représentative du Tantrisme ; nous avons de bonnes raisons de penser qu'elle n'en reflète qu'un aspect assez extérieur. Nous ferons simplement observer à cet égard qu'à notre connaissance M. Arthur Avalon (J. Woodroffe), interprète autorisé du Tantrisme et source principale de M. Evola, n'a vu aucune incompatibilité entre le Tantrisme et le *Vêdânta* (1). S'il n'en était pas ainsi, on ne voit d'ailleurs pas très bien comment M. Evola lui-même pourrait affirmer (p. 12) que le Tantrisme «est bien loin de rejeter l'ancienne sagesse » et qu'il représente « une extension ou un développement ultérieur des enseignements traditionnels contenus dans les Veda... ». La vérité est qu'un ouvrage comme le *Yoga tantrique* contient bien des contradictions et des incohérences, de telle sorte que l'on pourrait se contenter, dans plus d'un cas, pour montrer l'inconsistance de certaines thèses de M. Evola, de renvoyer simplement aux textes qu'il cite lui-même.

Ainsi, pour revenir au point de vue du *Vêdânta* « formulé en termes extrêmes par Çankara », ce que M. Evola lui reproche essentiellement (p. 45-46) c'est d'envisager le monde « qualifié, conditionné et mouvant » comme « illusoire et faux ». Il écrit : « Son axiome est celui-ci : « Il (le Brahman) est sans second », c'est-à-dire qu'il « n'y a rien hors de lui, pas même un être créé, soumis « à l'ignorance, qui fait l'expérience du monde selon « l'illusion de la *mâyâ.* Tenant aussi fermement au « non-dualisme, à l'*advaïta* védantique, on serait donc « contraint d'admettre que dans le Brahman même « (puisqu'il n'y a rien d'autre que lui) peut naître mys- « térieusement la *mâyâ,* avec son caractère d'éternel mi- « rage, son irrationnalité ; donc que le Brahman lui-même « subit l'« ignorance », en quelque sorte. C'est la seule « issue ; c'est cependant une faille dans le monisme « védantique que d'adopter ce point de vue ». A cette caricature du *Vêdânta* — qui ne peut pas à propre-

(1) Cf. Arthur Avalon, *La Puissance du Serpent,* Derain, p. 283 : « Le Shâkta Tantra est une interprétation de la vérité védantique à un point de vue pratique ».

proprement parler, être considéré comme un monisme, la non-dualité excluant toute vue unilatérale et systématique — M. Evola oppose (p. 47) la « vraie solution » des Tantra qui « consiste à reporter *mâyâ* à une puissance, à une *çakti* ; à la mystérieuse *mâyâ* védantique, ils « substituent *mâyâ-çakti*, manifestation de la Çakti su« prême ». Il ne nie pas la réalité de l'« un sans second de l'enseignement traditionnel » à laquelle d'ailleurs — il le reconnaît lui-même — la Çakti suprême est identifiée. Mais il affirme que « le concept de puissance (1), pour qui s'exerce au *sâdhana* (2), est un guide plus sûr que la nébuleuse idée d'esprit. » On saisit ici sur le vif la confusion commise entre doctrine et méthode. Il est en effet parfaitement légitime de considérer le concept de puissance comme un guide plus sûr et comme une méthode plus adaptée aux conditions cycliques de notre époque, mais il ne l'est pas, pour justifier cette méthode, d'établir une sorte d'incompatibilité entre la doctrine métaphysique telle qu'elle est exposée dans le Vêdânta et celle sur laquelle s'appuie le Tantrisme, de déclarer la première dualiste pour justifier la non-dualité de la seconde. En ce qui concerne le fond de la question, Guénon a souligné lui-même, précisément à propos d'un texte de la *Brihad-aranyaka Upanishad* (3) que « si le « manifesté ne peut pas être dit réel au sens absolu de « ce mot, il n'en possède pas moins en lui-même une « certaine réalité, relative et contingente sans doute, mais « qui est pourtant une réalité à quelque degré, puisqu'il « n'est pas un pur néant, et qu'il serait même inconce« vable qu'il le fût, car cela l'exclurait de la Possibilité « universelle. » Au regard de la doctrine métaphysique, il n'y a donc aucune incompatibilité entre *Vêdânta* et le Tantrisme. Pour celui qui a réalisé la non-dualité, la question de *mâyâ* n'a même plus à se poser. Et c'est à tort que M. Evola prétend (p. 45) que le fait de « se référer à une doctrine des points de vue » ne résout pas ce qu'il appelle « la difficulté fondamentale que rencontre le monisme absolu des Vedântin. » Il écrit (p. 46) : « Çankara oppose un point de vue profane et empirique « *vyâvahârika* au point de vue absolu (*pâramârthika*). « Du second point de vue, la *mâyâ* n'existe pas et, par « conséquent, obtenir la connaissance illuminante à la« quelle est lié ce point de vue, signifie qu'on la voit « disparaître comme un nuage ou un mirage et dispa« raître en même temps le problème même de son expli« cation. *Mâyâ* n'est qu'un produit de l'ignorance, *avi« dya*, et comme sa projection sur l'être éternel, immua« ble. Mais, même alors, la difficulté subsiste, car il « faut se demander comment, de façon générale, l'igno« rance et le point de vue non absolu ont surgi ». En

(1) Rappelons que la Çakti n'est autre que le Principe suprême envisagé en tant que puissance.

(2) Mot qui signifie précisément : pratique, discipline.

(3) Cf. *Initiation et réalisation spirituelle*, 1952, p. 217.

réalité, la difficulté qui subsiste pour M. Evola est précisément la marque même de l'ignorance et nous nous permettons de lui rappeler le texte des *Tantratattva* qu'il cite (p. 35) et dont il reconnaît lui-même, semble-t-il, la concordance avec l'enseignement des Upanishads : « En « réalité, le Seigneur (*Içvara*) lui-même n'échapperait pas « à ces questions (1) qui sont la caractéristique naturel« le de l'ignorance ». Et M. Evola d'ajouter : « Ces pro« blèmes se posent tant qu'on reste dans un rapport « d'extranéité, voire de passivité devant les manifes« tations de la Çakti dans le monde ». Vraiment, on ne saurait mieux dire !

Il nous reste à dire un mot sur la manière dont M. Evola caractérise ce qu'il appelle « l'idéal » du Tantrisme. Elle n'est pas sans rapport, nous allons le voir, avec la raison d'être véritable de l'opposition établie entre le point de vue du *Vêdânta* et celui du Tantrisme, entre le monde envisagé comme illusion et le monde envisagé comme puissance. Dans le Tantrisme, nous dit-il (p. 15), on assiste au passage de l'idéal de « libération » à celui de « liberté ». Mais que faut-il entendre exactement par là ? Au premier chapitre de l'ouvrage il précise qu'il s'agit d'« une discipline qui permet d'être « libre et invulnérable jusque dans la pleine jouissan« ce du monde, de tout ce qu'offre le monde », d'une « coexistance paradoxale de la liberté ou dimension de « la tanscendance en soi, et de la jouissance du monde, « de la libre expérience du monde ». Par contre, dans la conclusion, les choses ne sont pas si simples. Certes, de nouvelles et éloquentes précisions nous sont données sur l'opposition entre ces deux « idéaux » (p. 286) : « D'une part, une tendance à repousser la condition hu« maine pour se réintégrer dans l'Absolu dont on ne « s'est détaché que pour aboutir dans un monde d'illu« sions et de *mâyâ* ; de l'autre, une tendance à se sen« tir libres dans un monde qu'on ne nie pas mais qui « est considéré comme un champ d'actions, afin d'expé« rimenter toutes les possibilités qu'offre la condition « humaine ». M. Evola n'étonnera personne en proclamant que le Tantrisme, envisagé de cette façon, est « nettement occidental » — du moins s'il entend par là faire référence à l'Occident moderne. Et son lecteur est en droit de se demander le rapport qui peut subsister entre un « idéal » si ouvertement et délibérément profane et la doctrine tantrique traditionnelle. Il découvre alors, non sans stupeur, que, de l'aveu même de M. Evola, il n'y en a plus aucun. Au début de sa

(1) Les questions auxquelles le contexte fait allusion : « On « peut toujours se demander, à propos de n'importe quoi : « pourquoi est-ce ainsi et non autrement » sont formulées en termes légèrement différents de celles posées par M. Evola, mais le texte cité est applicable aux une aussi bien qu'aux autres.

conclusion (p. 285-286) ce dernier prend bien soin de déclarer en effet que « n'entrent pas en question, dans « les brèves considérations que nous allons développer en « manière de conclusion, le yoga tantrique au sens vrai « et propre, c'est-à-dire en tant que *hatha-yoga* et « *kundalini-yoga*, avec les finalités transcendantes qui sont « les siennes » (1) ; que ce dont il parle est « ce qui se reflète du tantrisme dans une conception générale de la vie et du monde » et enfin que, si le Tantrisme est « occidental », c'est « dans son esprit — en faisant abstraction de tout le cadre des traditions locales » c'est-à-dire, comme il le précise un peu plus loin, des « traditions locales hindoues et tibétaines et du climat spirituel qui leur correspond ». Du moins, voilà qui est net. Les traditions en question étant précisément tout ce qui confère au Tantrisme sa valeur effective, on est désormais fixé sur le caractère artificiel et saugrenu de l'interprétation que M. Evola nous propose de cette doctrine. Sans pousser l'audace jusqu'à « proposer le tantrisme au monde occidental moderne, à l'importer à l'usage des Occidentaux dans sa forme originale », il laisse néanmoins la porte ouverte à un usage des doctrines tantriques totalement étranger à l'ordre traditionnel ; et cela à l'intention de ceux qui « veulent affronter la problématique des temps actuels en adoptant les positions les plus avancées afin de tenter une formulation nouvelle et valable des problèmes. » Il reste à l'auteur, pour terminer son ouvrage, à marquer le lien entre les « idées de base » d'une voie tantrique ainsi profanée et atrophiée et les vues qu'il a proposées lui-même dans *Chevaucher le Tigre* (2), afin de fournir des « thèmes inédits de méditation » à situer dans le cadre des « problèmes personnels » de nos contemporains.

Dès lors, nous sommes en mesure d'établir l'étendue et la portée exacte des disgrâces successives de M. Evola. Les erreurs qu'il commet sur le plan doctrinal, sa méconnaissance des rapports hiérarchiques normaux entre doctrine et méthode, son parti-pris à l'égard du point de vue du *Vêdânta* et à l'égard de Guénon le conduisent finalement, et par une sorte de logique, à l'abandon du point de vue traditionnel lui-même. La présentation que nous donne du Tantrisme un ouvrage qui s'intitule *Le Yoga tantrique, sa métaphysique, ses méthodes,* non seulement témoigne de l'absence de toute compréhension véritable, elle est aussi dangereuse, dans la mesure où elle est équivoque. C'est qu'en effet, M. Evola continue de passer pour un auteur « traditionnel ». Sur la couverture même du *Yoga tantrique*, il est précisé que « son œuvre fort considérable appartient à un courant traditionnel qui l'apparente à celle de René Guénon ». Dès lors, il n'est certainement pas inutile, si l'on songe à l'usage que certains pourraient être tentés de faire de cet ouvrage, et au but « pratique » que M. Evola y propose en conclusion, de déclarer expressément que ce dont il s'agit n'a plus rien de commun ni avec la métaphysique, ni avec un yoga ni avec une voie traditionnelle quelconque.

(1) En revanche, dans le premier chapitre de l'ouvrage, le passage de l'idéal de « libération » à celui de « liberté » est présenté comme caractéristique du Tantrisme, sans qu'il soit apporté à cette affirmation aucune espèce de restriction.

(2) On se référera utilement, pour cet ouvrage, à ce qu'en a dit M. Titus Burckhardt dans le numéro 372-373 des Etudes Traditionnelles.

Charles-André GILIS.

Dom Antoine — Joseph Pernéty. *Les Fables égyptiennes et grecques dévoilées* (Arche, Milan).

Il est singulier de voir l'intérêt qui se manifeste actuellement pour la philosophie hermétique. Plusieurs éditeurs se sont mis à en publier les textes essentiels. C'est ainsi qu'on a vu paraître, à la Librairie de Médicis, l'*Atalante fugitive* de Michel Maier, — et à la *Bibliotheca Hermetica* (Edition Denoël), *Le Livre des Figures hiéroglyphiques* de Nicolas Flamel, l'*Entrée ouverte au palais fermé du roi* d'Ireneus Philalethes, *Le Triomphe hermétique* de Limojon de Saint-Didier, *L'Œuvre secret de la Philosophie d'Hermès* de Jean d'Espagnet, et d'autres productions de la fin du moyen-âge et des siècles suivants. L'ouvrage de Pernety dont nous parlons aujourd'hui est évidemment beaucoup moins important, puisqu'il est du XVIII[e] siècle, époque où la science hermétique ne jetait plus que des « feux » bien affaiblis. *Les Fables égyptiennes et grecques* sont une tentative assez curieuse d'interpréter la mythologie des Anciens du point de vue hermétique. Cette édition est la reproduction en photogravure de l'édition originale, datée de 1758. Elle compte 1.200 pages en deux tomes. Ajoutons que le prix en est véritablement prohibitif. On trouve au début de l'ouvrage un long exposé des principes et de la pratique hermétiques, avec références empruntées notamment à d'Espagnet. Les notices concernant par exemple la « matière première », les quatre éléments, les trois règnes, l'« humide radical », l'athanor, l'élixir et autres sujets techniques sont intéressantes pour donner un aperçu des fondements de la doctrine alchimique.

La partie relative aux fables égyptiennes est, bien entendu, la plus courte, puisque Pernéty ne pouvait les connaître que par les sources grecques. Mais il a donné de l'histoire d'Osiris, d'Isis et d'Horus une relation très complète, car sur ce point du moins les Grecs étaient bien informés.

La tradition gréco-latine occupe à elle seule plus de

la moitié de l'ouvrage total. Pernéty examine d'abord avec une particulière attention toutes les légendes où il est question de l'or. D'où les articles sur l'âge d'or, la pluie d'or de Danaë, la biche aux cornes d'or et aux pieds d'airain, la conquête de la Toison d'or, l'enlèvement des pommes d'or du jardin des Hespérides, les trois pommes d'or jetées par Hippomène à Atalante, la légende de Midas qui changeait en or ce qu'il touchait. L'interprétation de ces fables du point de vue hermétique est relativement facile, et l'auteur y déploie une réelle ingéniosité. En le lisant toutefois, les lecteurs de Guénon peuvent se rendre compte à quel point les interprétations de Pernéty sur l'âge d'or, la navigation des Argonautes, la naissance d'Atalante et son rôle dans la chasse du sanglier de Calydon par exemple apparaissent aujourd'hui comme insuffisantes.

Pernéty examine ensuite une à une les divinités gréco-romaines, puis les principaux héros et aussi les rites des mystères, des fêtes et des jeux publics de l'antiquité. Les chapitres sur Mercure, Bacchus, les jeux pythiques et surtout les mystères éleusiniens sont au moins curieux, en raison surtout des citations que fait l'auteur des philosophes hermétiques et aussi des auteurs anciens (parmi lesquels, en ce qui concerne les mystères, il faut citer Hérodote). Les lecteurs de Guénon peuvent donner plus que Pernéty lui-même, tout leur sens à des informations telles que la suivante : « Sophocle nous dit la raison « qui donnait aux Eumolpides [grands-prêtres héréditai- « res d'Eleusis] la préférence sur tous les autres, pour « présider aux cérémonies des Mystères Eleusiens. C'est, « dit-il, que la langue des Eumolpides était une clef « d'or » (t. II, p. 276).

Vient ensuite un très long exposé (en 120 pages) sur les douze travaux d'Hercule et les autres exploits de ce héros. Ici l'application astrologique est tentante, et bien des auteurs s'y sont exercés. Il faut noter dans Pernéty plusieurs remarques assez intéressantes, et en particulier la narration de la descente d'Hercule aux Enfers par la « bouche » du cap Ténare. A cette occasion, l'auteur cite, outre des hermétistes comme d'Espagnet, le Trévisan, Arnault de Villeneuve et Raymond Lulle, certains vers de l'*Enéide* et des *Géorgiques*.

Ce qui suit est beaucoup moins digne d'intérêt. L'auteur passe à la guerre de Troie et se limite presque exclusivement à l'examen de ce qu'il appelle les « fatalités » de cette guerre, c'est-à-dire les conditions que devaient remplir les Grecs pour triompher des Troyens : présence d'Achille ou de son fils, possession des flèches d'Hercule, enlèvement du Palladium, prise des chevaux de Rhésus, etc. Mais c'est précisément dans cette partie relative à la guerre de Troie qu'on peut observer avec le plus de netteté un des défauts de la conception que Pernéty se faisait du symbolisme. Il emploie des pages et des pages à démontrer — par des arguments qui rappellent un

peu ceux utilisés par la « critique historique » moderne — que tous les événements rapportés par les poètes épiques sont des inventions dont l'unique but est d'exprimer sous forme allégorique les vérités de la science hermétique.

Bien entendu, cela ne serait déjà pas si mal et d'ailleurs on ne saurait reprocher à Pernéty d'avoir écrit son livre avant les découvertes de Schliemann. Ici encore, on peut mesurer l'étendue de la « restauration » opérée par Guénon dans le domaine des études symboliques. Il a rappelé en effet que tout ce qui existe dans le monde périssable est le symbole de réalités impérissables et que les faits historiques eux-mêmes, en plus de leur réalité passagère en tant que faits, possèdent une signification supérieure qui constitue leur « essence » et qui les fait participer à la permanence de l'Absolu. En conséquence, il importe assez peu que les récits sur la très haute antiquité aient plus ou moins d'« authenticité » au sens ou l'entend la critique moderne. L'expédition des Argonautes de la tradition grecque, le « massacre des Innocents » de la tradition chrétienne, nous pensons que ce sont là des réalités historiques. Mais si le contraire pouvait être établi, ils n'en resteraient pas moins des éléments majeurs de la symbolique, et en particulier de la symbolique alchimique.

A ce sujet, notons que Pernéty rappelle que les hermétistes ont parfois employé sciemment un terme pour un autre, dans le dessein d'égarer les lecteurs profanes. C'est une des difficultés certaines que présente l'étude de ces philosophes, car en fait il faut avoir lu un nombre assez considérable de leurs textes pour les comprendre pleinement. Mais on doit ajouter que cette étude est grandement facilitée par l'examen approfondi des représentations figurées qui accompagnent ordinairement leurs ouvrages. Pour nous borner aux publications énumérées au début de notre compte-rendu, on peut faire les remarques suivantes. Le *Mutus Liber* (publié dans le même volume que *Le Triomphe hermétique*) est entièrement composé de planches symboliques que n'accompagne aucune explication. L'*Entrée ouverte* du Philalèthe et L'*Œuvre secret* de d'Espagnet sont illustrés, et encore bien davantage *Le Livre des Figures hiéroglyphiques* de Flamel. Mais le cas le plus extraordinaire est celui de l'*Atalante fugitive* du rosicrucien Michel Maier. Cette œuvre est constituée par un ensemble de 50 adages. Chacun de ces adages est illustré d'une planche symbolique accompagnée d'un « discours » explicatif en prose et d'un *epigramma* de six vers latins, qu'il serait sans doute plus exact d'appeler *carmen*, puisqu'il est incorporé à un texte musical. Une telle disposition est — du moins à notre connaissance — unique dans la littérature hermétique. Comme les planches symboliques de l'*Atalante fugitive* sont — de même que les Tableaux de Loge de la Maçonnerie — de véritables *yantras*, il faut bien consi-

dérer les vers et la musique qui les accompagnent comme de véritables *mantras*.

Peut-être nous objectera-t-on que ces *mantras* sont écrits en latin, qui n'est pas une langue sacrée. Il est facile de répondre que les livres sacrés de l'Occident, c'est-à-dire ceux du Nouveau Testament, sont écrits en grec.

Nous voilà loin de l'ouvrage de dom Pernéty, qui se termine par une relation assez quelconque de la descente d'Enée aux Enfers. L'intérêt qui se manifeste actuellement pour tout ce qui touche à l'hermétisme est frappant. Que des illusionnistes en profitent pour se présenter à la télévision comme des comtes de Saint-Germain âgés de 17000 ans et fabriquent de l'or reconnu pour authentique, — cela est normal à notre époque où l'on fait argent de tout. Mais les éditions de textes ci-dessus mentionnées sont sérieuses et soignées. Il nous faut cependant signaler que les volumes de la *Bibliotheca Hermetica* sont présentés et annotés par des auteurs appartenant à l'école de Fulcanelli, dont les conceptions quant à l'objet même de l'art hermétique sont fondamentalement opposées à celles de Guénon. Peu importe d'ailleurs, car ce qu'il y a d'essentiel dans ces ouvrages, c'est la traduction des textes et les illustrations. On a pu remarquer combien Guénon, dans la dernière œuvre qu'il ait écrite (*La Grande Triade*), attache d'importance à la philosophie hermétique. Au début de sa carrière, le Maître voyait dans l'étude des symboles le moyen d'opérer « la réforme de la mentalité moderne ». Une telle réforme n'est plus concevable aujourd'hui pour le monde occidental, ni même pour le monde oriental. Mais le symbolisme n'a rien perdu de sa vertu pour réformer la mentalité de chacun d'entre nous.

Denys ROMAN.

LES REVUES

La revue *Archeologia*, dans ses numéros de janvier-février 1970, mars-avril 1970 et janvier-février 1971, a publié de très intéressantes études sur les Templiers, écrites par M. le chanoine P.-M. Tonnellier. Cet ecclésiastique a fait, dans le château de Domme, en Périgord, une découverte qui, dit-il, lui « parut, par la suite, capable de faire pâlir de jalousie les chercheurs les plus chevronnés ». Il a trouvé en effet, dans plusieurs pièces de ce château qui servirent de prison aux Templiers, « une abondante série de gravures pieuses », trésor « qui est daté et signé du nom même du Temple ». On trouve notamment la date 1307, qui est celle de l'arrestation des Templiers, et surtout la date 1312, qui est celle de la suppression de leur Ordre. Les articles d'*Archeologia* reproduisent l'essentiel de cette illustration très intéressante, commentée par l'auteur avec beaucoup de science et de prudence. Relevons la présence, parmi les figures représentées, de la croix templière, de la croix de Jérusalem, de la double enceinte avec la croix templière au centre, de l'hostie, du calice (assimilé par l'auteur au Saint Graal) et surtout d'une multitude de représentations de la crucifixion. « On dirait, écrit M. Tonnellier, que chacun des prisonniers a voulu avoir la sienne, à l'endroit où il se tenait habituellement ».

La représentation qui semble être la plus importante, ne serait-ce que par ses dimensions, est ainsi décrite par l'auteur : « Comme en une fresque, quatre personnages s'alignent au premier plan : de gauche à droite, saint Michel brandissant l'épée, la Vierge portant la fleur de lys, le Christ montrant l'hostie et le calice, et saint Jean portant la coupe... Chacun d'eux est accompagné de son nom... Le Christ et la Vierge sont assis ». L'auteur souligne, en y insistant, que « la présence de saint Michel et de saint Jean prouve que cette illustration est bien d'inspiration templière ». Car, dit-il, saint Jean était « patron du Temple, bien que certains aient paru en douter ». Quant à saint Michel, il était le patron de la chevalerie toute entière, mais « spécialement des Templiers ».

Il est frappant que cette représentation, essentiellement religieuse, soit pour ainsi dire confusement recouverte par une autre composition représentant une scène de bataille, les deux figurations « se compénétrant totalement, au point qu'on ne peut voir l'une qu'au travers de l'autre ».

Laissons l'auteur ajouter quelques remarques : « C'est un « heureux symbole... que cette superposition qui paraît « extravagante... Comme si l'on avait voulu traduire ainsi « la double vocation du Templier, celle du religieux et « celle du soldat... Toute l'âme du Templier n'est-elle pas « là ? »

Très nombreuses également sont les allusions au drame que vivaient alors les prisonniers. L'inscription : « *Destructor Templi Clemens V* » revient, obsédante, « se repercutant à tous les échos ». M. Tonnellier y voit le témoignage de la douloureuse indignation qu'éprouvaient les Templiers en songeant à tous les maux qui leurs venaient « de la main de ceux qu'ils avaient toujours servis avec la plus noble fidélité et en qui ils avaient cru pouvoir placer toute leur confiance »... L'auteur interprète très justement, nous semble-t-il, les sentiments des prisonniers : « Clément V leur a oté toute raison d'être « en ce monde ; il a commis le crime inexpiable de s'en « prendre... à l'Ordre ! Il a osé supprimer le Temple. Alors « ils le considèrent comme traitre à l'Eglise qu'il devait « défendre ».

Il faut d'ailleurs convenir que l'attitude de Clément V en cette affaire fut indigne d'un vicaire du Christ. Le Souverain Pontife fit parvenir aux Templiers, dans les trois jours qui suivirent leur arrestation, « les meilleures « assurances d'une heureuse solution de cette affaire, leur « demandant de ne pas se décourager, de ne même pas « songer à s'enfuir... On pourrait dire que la grande faute « des Templiers (une faute plus grave qu'un crime, aurait « dit Talleyrand), ce fut de croire qu'il suffisait d'être « innocent pour n'avoir rien à craindre de la justice ».

M. Tonnellier écrit ailleurs : « Ces hommes énergiques, « qui avaient su jusque-là mater leur colère tant que ne « furent en cause que leur honneur personnel et leur vie, « s'estiment déliés de toute contrainte le jour où l'on « touche à l'honneur et à la vie de l'Ordre. Devant l'abo« lition de cet Ordre, ils se déchainent tout à coup, car « c'est là pour eux le scandale des scandales, l'abomina« tion de la désolation dans le Temple prédite par le « prophète Daniel. Toucher à l'Ordre ! à l'Ordre de Notre« Dame ! à l'Ordre de saint Bernard ! à l'Ordre, gloire « et pilier de la Chrétienté ! à l'Ordre, leur seule raison « de vivre et leur seule fierté ! Leur retirer le manteau « dans lequel ils n'auraient même plus la consolation d'être « ensevelis un jour ! »

Ailleurs nous lisons encore : « Il est bon, il est salubre « d'entendre enfin les Templiers clamer leur révolte « et leur dégoût, exhaler leur rancœur, clouer au pilori « et Clément et Philippe le Bel. Ils ne s'avouaient donc « pas coupables, et criaient vengeance au ciel ! »

Une figuration très suggestive est celle d'une hydre à deux têtes, représentant évidemment Clément V et Philippe le Bel. Sur ce dernier personnage, l'auteur porte une appréciation absolument identique à celle de René Guénon, et en contraste absolu avec celle de la plupart des historiens « officiels ». Il écrit : « Profondément imbu « des principes laïcs et régaliens, comme ses familiers, « les Pierre Flotte, les Dubois, les Enguerrand de Mari« gny, les du Plessis et l'excommunié Nogaret, Philippe « était déjà l'archétype de ce que nous appellerions au« jourd'hui le catholique anticlérical. Il voulait que le « Pape fût à sa main et marchât à son fouet. Et il pou« vait disposer maintenant, après Boniface VIII et Be« noit XI, d'un pape français. Gageons que le procès des « Templiers n'eût pas eu lieu si Boniface VIII ou Benoît XI « eussent vécu ».

M. Tonnellier a tracé des Templiers, à la lumière de ses découvertes, un portrait inoubliable et qui remet admirablement les choses au point : « Nous sommes bien loin « des soudards débauchés et sans foi ni loi que certaine « Histoire a voulu nous montrer. Il y a de quoi rester « rêveur, et on est amené à se demander — une fois de « plus — comment on a pu trainer de tels hommes de« vant l'inquisition, par le moyen de quelle machination « un tel procès a pu être monté. J'avoue ne pas être de « ceux qui croient à la pureté des motifs qui ont guidé « Philippe le Bel, ce prince pieux, nous dit-on, qui n'aurait « agi que pour la défense de la foi. C'est oublier trop « facilement Anagni et l'excommunication dont le roi « fut frappé ».

L'auteur s'attache soigneusement à ruiner la plus infâme calomnie qu'ait inventée l'enfer contre la milice du Temple : celle qui les accusait de profaner la croix. Il écrit : « Que voyons-nous à Domme ? Ces archives secrètes, res« tées secrètes depuis 650 ans, nous révèlent tout à coup, « chez les Templiers, un ardent amour du Crucifix. Ces « hommes le mettent partout en honneur dans leur cachot. « Croix, crucifix, scènes de Crucifixions y abondent et « forment comme le fond même de la méditation des « prisonniers... La croix elle-même est entourée d'hon« neurs et de ses bras s'échappent des rayons glorieux. « Est-ce le fait d'hommes qui, en un jour solennel, « auraient craché sur cette même croix, sur ce même « crucifix ?... Les murs de Domme nous racontent la vie « spirituelle d'hommes qui étaient incontestablement des « amants de la Croix... Tout cela n'a pas été fait pour « les besoins de la cause : tout cela est trop vrai et ne « peut tromper ».

M. Tonnellier, commentant une inscription : « *Sancta Maria Mater Dei ora pro me Peccator* », reproduite trois fois sur une représentation de la mise en croix, pense que l'illustrateur a voulu ici exprimer son remord « d'avoir « avoué une faute qu'il n'avait pas commise, mais qu'il « fallait avouer pour avoir la vie sauve, d'avoir avoué qu'il « méprisait l'eucharistie, qu'il profanait le crucifix alors

« que ce n'était pas vrai... Il écrit cela dans la pierre, « en cachette des gardiens, à l'intention des lecteurs à « venir, pour l'honneur de l'Ordre, pour mériter à son « heure dernière l'indulgence de la Mère de Dieu, Pa- « tronne des Templiers, à l'égard des aveux qu'en un « jour de détresse inhumaine il avait fini par consentir ».

Nous pensons que ce sur quoi il importe d'insister, c'est l'observation suivante. Si les Templiers, dont la foi profonde et l'ardente piété ne peuvent être mises en doute, avaient vraiment renié le Christ et profané la croix au jour de leur profession, — alors les murs de leur prison seraient couverts des témoignages écrits nous disant leur honte et leur repentir. Peut-être même n'auraient-ils pas osé représenter le symbole sacré de la croix, et en tout cas Clément V leur serait apparu comme le juste vengeur d'une faute exceptionnellement grave, une des formes de ce péché contre l'Esprit dont il est écrit qu'il ne sera pas pardonné. Ce n'est pas cela que nous voyons sur les murs de Domme.

Sur la fin des prisonniers, l'auteur écrit quelques lignes émouvantes : « Il est probable qu'ils moururent sans « bruit, l'un après l'autre, dans leur prison. La dernière « date que nous avons relevée est celle de 1320. Et ils « n'étaient sans doute pas tout jeunes lors de leur arres- « tation en 1307. Et l'on vieillit vite en prison... Ils s'en « allèrent, priant de toute leur âme le Christ et la Vierge « saint Jean et saint Michel... et emportant dans la tombe « une fidélité farouche à l'Ordre du Temple et une haine « non moins solide à l'égard de celui qui en était le des- « tructeur ».

Il convient de féliciter M. le chanoine Tonnellier pour son heureuse découverte, et de le remercier pour l'éclatant témoignage qu'il a rendu à ces Templiers, véritablement « crucifiés » par la difficulté où ils étaient mis de demeurer fidèles — malgré le roi et malgré le pape —, fidèles en dépit de tout à cette devise de la Chevalerie que rappelle l'auteur :

« A Dieu mon âme, — Mon corps au roi, — Mon cœur à ma Dame, — Et mon honneur à moi ».

***

Dans *Renaissance Traditionnelle* de juillet 1972, Madame Marina Scriabine étudie les très nombreuses allusions à la parole, à l' « appellation » des êtres et à leurs noms qu'on rencontre dans les trois premiers chapitres de la *Genèse*. L'auteur précise d'ailleurs que « l'importance de l'acte de nommer » se retrouve « dans toutes les civilisations traditionnelles ». Cet article contient des remarques qui permettent de donner un sens spirituel à certains épisodes qui ne sont anthropomorphiques qu'en apparence : c'est le cas, par exemple, de l'histoire d'Adam qui,

après la chute, « entendit les pas de l'Eternel se promenant dans le jardin à la brise du soir ». L'auteur explique comment l'homme, chassé de l'Eden (c'est-à-dire éloigné du centre), se dispersera de plus en plus dans l'étude des apparences, mais parallèlement s'efforcera de retrouver « cette parole qui ne faisait qu'un avec connaissance et création et qui soumettait l'univers à sa volonté ». Cette parole « ne peut accepter les limites du langage parlé, mais englobe, pour saisir la réalité dans toute son ampleur et sa complexité, l'image et toutes les autres formes d'expression (...) pour vaincre l'épée tournoyante et flamboyante qui défend l'entrée de l'Eden ». Il s'agit d'« un langage irréductible aux équivalences rationnelles,... qui se veut connaissance mais non savoir... Ce second langage, cette recherche de la parole perdue, s'exprime par l'image symbolique, et plus généralement par le symbole, par la parabole, l'emblème, l'oracle, l'incantation ou l'action liturgique ».

L'auteur mentionne que « l'Egypte a utilisé ce langage avec une ampleur sans doute unique dans l'histoire » ; mais on doit se souvenir que l'hermétisme occidental et oriental est, sur ce point comme sur d'autres, l'héritier de l'Egypte. Un point sur lequel on aimerait voir revenir l'auteur, c'est celui du changement des noms. L'article rappelle celui du couple Abram-Saraï, devenu Abraham-Sara. Un autre peut-être encore plus important est celui de Jacob devenu Israël. Certains des épisodes qui accompagnent ce changement ont pu être mis en parallèles avec les faits rapportés dans la *Seconde Epitre aux Corinthiens* (XII, 1-8). Bien qu'il n'y soit pas fait mention d'un changement de nom, on peut se demander si la « transmutation » de Saul en Paul, qui apparait brusquement et sans explication dans les *Actes des Apôtres*, lui est tout à fait étrangère. Le Nouveau Testament est ainsi plein d'énigmes, qu'il serait fort intéressant d'examiner à la lumière du symbolisme universel.

Il faut encore signaler, dans ce numéro, un article de M. Daniel Ligou sur les relations du Régime Ecossais Rectifié avec le Grand Orient de France ; — une étude de « Tétraktys » sur la cathédrale Notre-Dame de Paris ; — la suite de l'article de Madame Françoise de Ligneris sur Stanislas de Guaïta ; — et surtout de nouvelles notes sur le Compagnonnage par M. Gérard Lindien. Cet auteur rappelle notamment que les itinéraires compagnonniques négligent la France du Nord pour « ne vivre qu'en pays de vignobles » ; Guénon avait noté cette singularité. Il faut remarquer également — M. Lindien y est revenu à maintes reprises — que les règles de préséance, très strictes chez les Compagnons, accordent la primauté aux métiers qui s'exercent au-dessus du sol (par exemple à celui de couvreur) ; cet usage est facile à expliquer si l'on établit une équivalence entre les symboles de la maison et de la montagne. La partie la plus riche de l'article apporte d'abondantes informations sur les « couleurs »

du Compagnonnage. « Chaque métier — à plus forte raison chaque Devoir — possède sa couleur, c'est-à-dire des rubans..., soit marqués de cachets..., soit frappés de symboles compagnonniques à l'aide de rouleaux gravés... ou de fers à chaud ». La « prise des couleurs » était un événement important dans la vie d'un Compagnon. « Le Père des Compagnons du Devoir, établi à Saint-Maximin, près de la Sainte-Baume, avait le monopole de la vente des couleurs et des cannes ». A l'origine, les couleurs compagnonniques étaient « le blanc et le bleu, les couleurs mariales ». Dans la suite, ce furent « dans un ordre variable, le rouge, le vert et le blanc ». On sait l'importance de ces trois couleurs pour Dante ; ce sont aussi les trois couleurs liturgiques dominantes du culte catholique (le violet étant réservé aux temps de pénitence). M. Lindien semble regretter qu' « aujourd'hui, les écharpes tendent à supplanter les traditionnelles couleurs par rubans ». Il mentionne aussi que « celles de l'Union Compagnonnique (une des organisations actuellement existantes) copient le symbolisme de la Maçonnerie spéculative » (Delta lumineux, œil qui voit tout, etc). Bien d'autres informations seraient à recueillir dans cet article, et notamment la suivante : « Les Compagnons précisent que pour construire les cathédrales, ils disposaient d'une alchimie plus que d'une technique ».

***

Quand Guénon laissait entendre que les proches années verraient sans doute se manifester bien des découvertes touchant à plusieurs points de la doctrine traditionnelle, il ne pensait pas seulement — croyons-nous — à des découvertes d'ordre archéologique ou historique. Les sciences physiques, c'est-à-dire les sciences de la nature, doivent avoir aussi leur part dans ce mouvement de « résurgence ». Pourtant, nous ne croyons pas que Guénon, qui — en particulier dans *Le Règne de la Quantité* — a parlé en termes énigmatiques du « renversement des pôles », ait eu jamais connaissance des découvertes effectuées depuis 50 ans par une légion de géologues, géophysiciens, paléomagnéticiens et archéomagnéticiens — tous ces noms figurent dans l'étude que nous allons citer —, lesquels ont établi que « pendant les derniers millions d'années, le nord magnétique s'est transporté à plusieurs reprises au pôle sud ». La revue *Sciences et Avenir* de juillet 1972 a donné, sous la signature de M. François de Closets, un article très documenté sur cette question qui bouleverse actuellement bien des conceptions qu'on croyait « solidement » établies. « Il aura fallu, dit-il, plus de 50 ans pour que soient acceptées les premières constatations du géographe Jean Brunhes sur les inversions magnétiques, et c'est seulement pendant les années 60 que l'on a définitivement admis la possibilité pour le Nord magnétique de se déplacer d'un pôle à l'autre au cours des âges. Mais à peine le fait était-il accepté que les découvertes se sont multipliées — les découvertes et aussi les problèmes ». Nous n'avons pas à préciser ici la technique de ces découvertes, basée sur l'aimentation des cristaux de magnétite contenus dans les laves. On admet aujourd'hui qu'au cours des âges géologiques s'est manifesté « un phénomène périodique d'inversion » du magnétisme terrestre, ces phénomènes se renouvelant à des intervalles plus ou moins éloignés. « On en est actuel-

« lement à distinguer une trentaine de périodes de pola-
« rité magnétique différente pour les quatre derniers
« millions d'années. La moins étonnante en ce domaine
« n'est pas celle de l'événement de Laschamps, en
« Auvergne, qui semble indiquer une époque de polarite
« inverse entre les années 30 000 à 20 000 avant notre
« ère. Cette découverte, due à Norbert Bonhommet, de
« l'Institut de Physique du Globe de Strasbourg, a suscité
« le plus grand intérêt, mais on attend encore une autre
« observation pour la confirmer. Elle tendrait à prouver
« que l'*Homo sapiens* connut un pôle Sud dans
« l'Arctique... sans s'en douter évidemment ». Sans s'en douter ? Qui peut le dire ?

La cause de ces inversions est inconnue. Les spécialistes « en sont réduits aux hypothèses, presque aux spéculations ». De nombreuses disciplines ont été mises à contribution pour les recherches. Il semble « que le rythme des inversions magnétiques était beaucoup plus lent dans le passé ». Les spécialistes qui s'occupent de ces questions reconnaissent qu'ils sont aux prises avec de véritables « casse-tête ». Des points intéressants demeurent cependant acquis. On sait aujourd'hui que « l'intensité du champ magnétique terrestre ne cesse de varier » et l'on soupçonne l'existence d' « une fluctuation régulière sur une période d'environ 4 000 ans... En certains points favorables du cycle, une perturbation suffirait à faire basculer la polarité ». L'auteur termine son article en remarquant : « La découverte de Brunhes, qui a mis un demi-siècle à se faire reconnaître, risque de mettre un siècle à se faire expliquer ».

Tel est donc actuellement l'état de la question, du point de vue scientifique. Du point de vue traditionnel qui est celui de notre revue, on ne peut que se féliciter de cette « illustration » d'une des thèses les plus « sensationnelles » de la cosmologie sacrée, que Guénon a été le seul à formuler en mode logique. Dans l'ordre des symboles, on pense évidemment au sablier, avec sa double application microcosmique (sablier du Tableau hermétique de la chambre de réflection maçonnique) et macrocosmique (clepsydre de la *Melancolia* d'Albert Dürer). Les questions de datation ne sauraient préoccuper beaucoup les guénoniens, car elles portent sur des événements qui sont bien au-delà des « limites de l'histoire ». Et d'ailleurs « les mystères du Pôle (*Asrâr qutbâniyah*) sont bien gardés ». En tout cas, il sera bon de suivre l'évolution de la question au cours des prochaines années. Peut-être

devons-nous nous attendre à d'autres découvertes non moins surprenantes.

Denys ROMAN.

CORRESPONDANCE

M. Jean-Pierre Laurant mis en cause dans notre n° de sept.-oct. 1971 par la chronique de M. Luc Benoist concernant son article de « La Revue de l'Histoire des Religions » (n° 1, janvier-mars 1971) intitulé « Le Problème de René Guénon et quelques questions posées par les rapports de sa vie et de son œuvre », nous a adressé une lettre non signée que nous publions néanmoins :

Notre propos clairement défini dans le chapeau de l'article et développé sans confusion possible a été d'analyser la nature des liens existant entre l'évolution de la vie et l'élaboration de la pensée et non de faire sortir la pensée de la vie comme l'affirme M. Luc Benoist au mépris de l'évidence la plus modeste. L'étude critique permet de découvrir dans leurs rapports une direction constante et là se trouve l'intuition intellectuelle absolue du vrai et non pas au niveau du matériau historique ou philosophique dont les origines sont très souvent identifiables : il vient du monde occultiste et subit une élaboration qui justifia des prises de position en correspondance étroite avec la vie. A l'anti-catholicisme de ses premières années succéda l'affirmation de l'authenticité traditionnelle de l'Eglise au sein de laquelle il envisageait une renaissance de « l'ésotérisme » et après 1930 une minimisation systématique. Lorsqu'il écrivait qu'il se faisait une gloire d'être excommunié ou qu'il fallait avoir du « Grand Architecte de l'Univers » une idée avant tout rationnelle il n'adoptait pas le langage du monde occultiste pour redresser ses erreurs, il les partageait dans une certaine mesure et ceci est parfaitemnt contradictoire avec les affirmations ultérieures de *« la Crise du Monde*

Moderne ». Faut-il en conclure, puisqu'il avait déjà pris contact avec ses instructeurs orientaux, à la nullité ou à la faiblesse de cette transmission ? C'est ce que l'on pourrait tirer des propos de M. Luc Benoist qui étend l'infaillibilité de René Guénon à l'argumentation, et non des nôtres qui évitent de dissocier les trois termes inséparables d'une démarche symbolique : l'intuition intellectuelle, le matériau de connaissance et la vie. Guénon a pu manquer de rigueur critique dans certaines de ses analyses sans que l'ensemble de sa démarche en soit disqualifié. Toute la différence avec une construction rationnelle ou avec le mouvement dialectique est là : cette ignorance est inquiétante pour la position de défenseur du point de vue initiatique et traditionnel où M. Luc Benoist prétend se placer.

Après ce contre-sens de fond les autres erreurs nous sont données « par surcroît » : nous pouvons signaler au passage que l'idée d'une œuvre en réaction contre la vie est, au point de vue symbolique, aussi absurde que l'inverse ; que la préscience du réveil de l'Orient se trouvait intégralement dans Matgioi qui donna également à Guénon ses préjugés sur le boudhisme : Matgioi avait d'ailleurs prévu l'invasion de la science occidentale et s'en réjouissait tandis que Guénon a condamné formellement les nouvelles tendances de l'Orient moderne, notamment aux Indes ; que « l'expression démarche centrifuge » appliquée à la vie de Guénon par M. Luc Benoist est tout à fait inadéquate ; que se féliciter de son influence politique et prétendre qu'il rejetait par avance toute compromission terrestre est partaitement contradictoire...

Par ailleurs, quelques affirmations constituent de grossières falsifications : nous n'avons jamais écrit que nous limitions aux différents cercles de personnalités fréquentées ou à une formulation occasionnelle la pensée de Guénon. Nous avons mis le terme « autodidacte » dans la bouche des détracteurs de Guénon : M. Luc Benoist qui n'en est pas à ça près, nous prête le propos. Il récidive avec : « les faiblesses et les contradictions d'une argumentation qui enlèvent toute signification à sa pensée » ; cette citation appartient également aux détracteurs de Guénon et non pas à nous. D'autres citations, artistement découpées, perdent toute signification, ainsi pour la conclusion : « les accidents de la vie ne préjugent pas de la valeur de l'intuition ni de la justesse du raisonnement, » le membre de phrase retiré au milieu, dans une intention évidente, est : « inversement l'intuition intellectuelle n'a pas donné à Guénon une règle de vie pour toutes ». Cette phrase était inséparable de la suivante : « l'intuition, le raisonnament et le genre de vie prennent leur signification globalement par rapport à une recherche d'unité ».

Pour le terme « opportuniste », il a été utilisé dans le contexte suivant : « cette recherche permanente dans

l'œuvre ne coexiste avec son aspect hiératique que par l'incompréhension du monde et cette incompréhension est elle-même un signe dont l'écoute alimente l'argumentation et justifie les prises de position ; Guénon est un opportuniste qui prend ses références dans le domaine du sacré ».

Enfin, parce que Guénon a dénonçé en son temps Bergson, Taine et la mentalité profane trente ou quarante ans plus tard, M. Luc Benoist l'applique mécaniquement à notre travail, où a-t-il trouvé que nous nous inspirions de Taine, que notre intuition était « sans doute » bergsonnienne » et que le point de vue traditionnel nous paraissait « re-sans doute » une superstition périmée ?

Tant d'inconséquence et de légèreté dans ce qui aurait voulu être une défense de René Guénon contre une attaque d'ailleurs imaginaire fait penser au pavé de l'ours et les confusions entretenues tout au long de ce « compte-rendu » entre l'intellectuel et le spirituel rappellent ce « matérialisme transposé » dénoncé par René Guénon lui-même.

Veuillez agréer, Monsieur le Directeur, l'assurance de ma considération distinguée.

Note de la Rédaction

Nous avons communiqué cette lettre à M. Luc Benoist qui nous a déclaré qu'il n'avait aucune modification à apporter à sa critique.

Le Directeur : A. André VILLAIN

Imprimerie SAINT-MICHEL, 5, Rue de la Harpe - Paris (5e) -- 11-1972

ÉTUDES TRADITIONNELLES

Directeur Littéraire :

MICHEL VÂLSAN

73e ANNÉE NOVEMBRE - DÉCEMBRE 1972 N° 434

IMAGES D'ISLAM

(suite) (*)

Une certaine mise au point au sujet du Soufisme pourrait trouver sa place ici : on a prétendu, avec une assurance quelque peu surprenante, que le Soufisme originel ne connaissait que la crainte ; que le Soufisme d'amour est plus tardif, et plus tardif encore celui de gnose ; et on n'a pas manqué de présenter cette succession comme une évolution dont on a attribué les phases à des influences étrangères. En réalité, ce déroulement en trois phases est une projection cyclique normale des virtualités spirituelles de l'Islam ; ce qui en principe est de l'ordre le plus élevé, doit se manifester — au point de vue de l'accentuation générale — en dernier lieu, ce qui peut évidemment donner l'illusion d'un progrès quand on ignore les raisons profondes du phénomène, et qu'on ignore également que les trois éléments — crainte, amour, connaissance — existaient nécessairement dès l'origine, et avant tout dans la personne même du Prophète, comme l'atteste le Koran et la Sounna, et sans quoi ils n'auraient pas pu s'épanouir plus tard sous des formes spécifiques de doctrine et de méthode.

Il y a là deux mouvements parallèles compensatoires : d'une part, la collectivité déchoit à mesure qu'elle s'éloigne de l'origine ; mais d'autre part, sans que de toute évidence il y ait une augmentation globale de la spiritualité, il y a des floraisons successives dans l'ordre ascendant que nous avons décrit, en ce sens que les valeurs implicites de l'origine se déploient dans l'ordre doctrinal et deviennent explicites, si bien qu'on pourrait dire qu'il y a une sorte d'épanouissement progressif compensatoire dans le

(*) Voir *E.T.* de juillet-août et septembre-octobre 1972.

cadre même de la déchéance générale. C'est là un phénomène qu'on peut observer dans tous les cycles religieux, notamment aussi dans celui du Bouddhisme (1) ; et c'est pour cela que surgissent dans le sein de chaque religion des « rénovateurs » (*mujaddid*), qui sont des « prophètes » dans un sens dérivé et secondaire (2). Dans l'Islam, Râbi'ah Adawîyah, Dhû-Nûn El-Micrî, Niffârî, Ghazzâlî, Abdel-Qâdir El-Gîlânî, Ibn Arabî, l'Imâm Shâdhilî, Rûmî sont du nombre.

Une raison paradoxale du phénomène est que l'éclosion ouverte de la perspective d'amour présuppose un milieu humain forgé par la perspective de crainte (3), et que l'éclosion de la perspective de gnose présuppose un milieu pétri par celle d'amour. C'est-à-dire qu'une religion doit avoir le temps de former son humanité pour pouvoir y projeter, à la faveur de cette ambiance, telles accentuations spirituelles ;

(1) Un demi-millénaire après le Bouddha, la tradition risquait sinon de s'éteindre, du moins de se réduire de plus en plus à une communauté monastique sans rayonnement mondial possible ; tous les efforts convergeaient sur le *Pratyêka-Buddha*, le contemplatif silencieux et isolé. C'est alors qu'intervint le *Mahâyâna* avec son idéal du *Bodhisattwa*, personnification non seulement de détachement héroïque mais aussi de miséricorde agissante. Faisons remarquer à cette occasion que la « pitié » bouddhique signifie que la Connaissance totale implique essentiellement, non telle activité extérieure sans doute, mais la conscience participative d'une dimension de l'Etre, à savoir la Beauté ou la Bonté ; laquelle est précisément un aspect de la divine Essence, selon Ibn Arabî.

(2) Ce serait une fort mauvaise plaisanterie que de les assimiler aux « réformateurs », dont la fonction est exactement inverse. Nous avons entendu dire que, si saint François d'Assise n'était pas venu, le Christ aurait dû revenir, formulation symbolique qui suggère bien la fonction dont il s'agit.

(3) Pour des raisons auxquelles nous avons déjà fait allusion, on ne saurait objecter ici que beaucoup d'*ahâdîth* traitent de l'Amour et que celui-ci ne pouvait guère être absent à l'origine de l'Islam. L'Amour n'entre pas explicitement dans les postulats du Soufisme originel, lequel se fonde — nous l'avons dit — sur la « conversion » (*tawbah* agissante) et sur le parcours des « stations » (*maqâmât*). « L'Islam est la religion de l'Amour », a dit Ibn Arabî ; quant au résultat, oui, mais non quant aux prémisses générales ; oui quant à l'essence, non quant aux postulats méthodiques. Le « Vin » (*khamr*) et la « Nuit » (*Laylâ*), ou l'ivresse contemplative et la féminité intérieure et quasi divine, n'interviennent que dans l'ésotérisme.

le cas est tout à fait semblable pour l'art sacré ou pour la liturgie en général.

Le ternaire soufique « crainte » (*makhâfah*), « amour » (*mahabbah*) et « connaissance » (*ma'rifah*) se manifeste, à l'échelle du Monothéisme intégral, respectivement sous les formes des trois religions sémitiques, chacune comportant à son tour et à sa manière, avec plus ou moins d'accentuation, les trois modes dont il s'agit. Le Christianisme commence avec les rudes Pères du désert ; il refleurit plus doucement, sous le signe de la Vierge-Mère, au Moyen Age, pour donner lieu, mais d'une façon assez précaire puisqu'il met tout l'accent sur la charité, à des manifestations de gnose, discernables — à divers degrés — notamment chez les mystiques rhénans et dans la scolastique, sans oublier les théosophes allemands — dans une sorte d'exil traditionnel — et d'autres groupes plus ou moins isolés.

Dans le Judaïsme non plus, le temps des Psaumes et du Cantique des Cantiques ne pouvait être celui du Pentateuque, et les Cabalistes ne pouvaient se manifester ou s'épanouir avant le Moyen Age (1). Et rappelons dans ce contexte que le Judaïsme, qui met l'accent sur le rapport entre Dieu et Israël, est globalement une perspective de foi et de crainte ; la crainte de Dieu encadre les perspectives d'amour et de connaissance, lesquelles ne sauraient être absentes (2), l'amour étant ici étroitement solidaire de l'espérance.

Le Christianisme de son côté met l'accent, non *a priori* sur la Nature divine, mais sur la Manifestation divine et rédemptrice ; c'est une perspective d'amour, qui encadre à sa manière celle de crainte et celle de gnose. L'Islam enfin met l'accent sur la divine Unité et sur les conséquences humaines de celle-ci ; il représente une perspective de foi et de connaissance, la crainte et l'amour étant ici fonction de la foi. Nous rappelons ici ces choses, non pour

(1) Philon d'Alexandrie fut un platonicien, non un cabaliste.

(2) De telles quasi-définitions sont à la fois exactes et approximatives, car il n'est guère possible de faire justice à toutes les nuances en peu de mots.

définir une fois de plus les perspectives, mais pour souligner qu'elles se contiennent mutuellement.

***

La quintessence du Chiisme est l'imâmisme : le Logos, au lieu de s'humaniser dans le seul Prophète, se manifeste également, en se réfractant si l'on veut, dans les douze Imâms, à commencer par Alî. L'Intellect pur, qui est immanent au cœur de tout homme mais ne s'actualise que chez les sages et les saints (1), à divers degrés et selon divers modes, — cet Intellect en soi infaillible est un rayon du divin Logos ; or comme ce Logos s'est humanisé non seulement dans le Prophète mais aussi dans les Imâms, l'Intellect humain relève pratiquement de ceux-ci au point de vue chiite. Point de sagesse ni de sainteté sans la grâce de l'Imâm, fût-il « caché » ; connaître Dieu, c'est le connaître par l'Imâm, puisque toute connaissance spirituelle vient de l'Intellect. C'est une façon de penser en quelque sorte chrétienne, ou du moins christianisante (2), qu'on est surpris de voir surgir en climat musulman ; métaphysiquement, c'est une perspective possible, — sans quoi il y aurait hérésie intrinsèque, — mais ce n'est pas une perspective nécessaire, d'où l'opposition des Sunnites (3). Suivant les points de vue, on peut soit assimiler les Imâms au Logos soit au contraire les en distinguer, exactement comme on peut soit assimiler le Principe créateur à l'Absolu soit l'en distinguer, suivant l'emplacement de la ligne de démarcation entre l'Absolu et le Relatif, ou suivant qu'on adopte soit le point de vue créationniste — « Dieu et le monde » — soit le discernement advaïtin entre *Atmâ* et *Mâyâ*.

(1) Selon le sentiment commun, le premier terme accentue la perfection intellective, et le second, la perfection volitive.

(2) « Sans moi vous ne pouvez rien faire », dit le Christ-Logos, et aussi : « Qui n'assemble pas avec moi, disperse. »

(3) L'imâmisme justifie sa conception étroitement systématique du « cycle de sainteté » (*walâyah*) par une interprétation rétrospective concordante du « cycle de prophétie » (*nubuwwah*), mais en réalité, la liberté ou discontinuité de ce dernier est en faveur de la conception sunnite du « Pôle », laquelle précisément n'a rien de dynastique. Au demeurant, comment peut-on attribuer à toute une dynastie — celle des Imâms alides — des perfections ou des talents aussi divers que la sainteté personnelle, l'intellectualité métaphysicienne et la capacité politique ? D'autant que la nature des choses ne fournit aucun motif pour un cumul aussi exorbitant, et que l'Histoire est loin de le corroborer. Signalons à ce propos les divergences au sujet de la personne de l'Imâm, divergences d'autant plus étonnantes, pour dire le moins, que la connaissance de l'Imâm de l'époque est censée être une condition du salut.

La grandeur particulière des Imâms, y compris éminemment Fâtimah, réside dans la conjugaison de leur substance pour ainsi dire céleste avec leur sainteté personnelle, effective celle-ci jusqu'au douzième Imâm, qui se retira des hommes et qui est censé réapparaître comme Mahdi à la fin du monde. Mais cette conjugaison, dont on voit un autre exemple dans la caste brahmanique primitive, issue des *Rishis*, et un autre chez les premiers empereurs du Japon, issus de Jimmu Tennô, — cette conjugaison, disons-nous, ne saurait signifier que la sainteté ne puisse s'actualiser en dehors de la lignée avatârique ; les Imâms s'identifient au Logos, mais celui-ci ne s'identifie pas aux Imâms (1). Et nous ajouterons que, si l'existence même du Chiisme prouve la grandeur particulière de la « Maison du Prophète », la perspective sunnite, ou l'existence ou l'importance même de cette perspective, indique au contraire la relativité et les limites de l'imâmisme.

Du fait que les Chiites ont accentué à leur manière certaines idées ou réalités de l'Islam primitif ou de l'Islam tout court, il ne s'ensuit pas que ces idées ou réalités appartiennent au seul Chiisme, et que tous ceux qui les admettent les lui doivent ou soient même ouvertement ou clandestinement des Chiites. A un point de vue plus général, mais connexe, nous dirons que les saints ont certes le droit de penser et de parler au gré de leur vocation et dans le cadre de leur milieu confessionnel, mais leurs enseignements ne doivent pas nous faire perdre de vue que toute la sapience islamique découle de la *Sha-*

(1) De même qu'on peut admettre que Jésus est Dieu, mais non que Dieu soit Jésus. — A noter que pour les Nusaïris, les Alî-Ilahis, les Bektashis et d'autres, Alî est Dieu se voilant sous une apparence humaine ; on peut se demander quelles sont les motivations pour de telles outrances.

hâdah et de quelques *ayât* et *ahâdîth* qui en explicitent ou précisent les intentions essentielles, sous le rapport de l'union aussi bien que sous celui du discernement (1).

Qu'un Fondateur de religion clôt toujours un cycle de prophétie (*nubuwwah*) et ouvre toujours un cycle de sainteté (*walâyah*), c'est une évidence ; et c'est une évidence également que dans le cas particulier de l'Islam, le « Pôle » de la sainteté coïncidait à l'origine et pendant plusieurs générations avec un membre de la Famille du Prophète (2). L'originalité du Chiisme, c'est d'avoir vu dans cette évidente coïncidence un principe, et d'être allé jusqu'à mettre l'Imâm alide à la place de l'Intellect, de la sainteté, donc de l'intelligence ou de la vertu tout court (3).

---

(1) Quand on a de l'ésotérisme ou de la gnose une notion rigoureuse, donc fondée sur la nature des choses, on ne peut se défendre d'un certain malaise en songeant que les paroles des Imâms, lesquelles sont censées être les seules sources d'ésotérisme, ont donné lieu à des compilations volumineuses et exigeant à leur tour des volumes de commentaires. Une des divergences cruciales entre Sunnites et Chiites, c'est que pour les premiers l'apostolicité ne revient qu'aux paroles du Prophète, — il y en a des milliers, — tandis que pour les Chiites elle s'étend jusqu'au dernier Imâm, vers la fin du IXe siècle, donc plus de trois siècles après Mohammed ; c'est un peu comme si on ajoutait tous les Pères de l'Eglise au Nouveau Testament. On comprendra mieux le sens de ces remarques en tenant compte du caractère subjectif, empirique, émotionnel, inspirationniste, prophétisant, voire politisant d'un certain ésotérisme, fondé avant tout sur l'herméneutique (*ta'wil*) et l'eschatologie ; dans ce secteur, on est loin de l'*Adwaita Vedânta*, et tout autant de la métaphysique cristalline de la *Shahâdah* et du *Dhikr*. Ajoutons que le Chiisme possède également cette métaphysique concise et directe, dans la poésie mystique notamment.

(2) Selon un *hadîth*, Alî est à Mohammed ce que Aaron est à Moïse ; à la caste des *kohanim* dans le Judaïsme correspond celle des chérifs dans l'Islamisme, au point de vue de l'hérédité prophétique tout au moins. Les Shâdhilites admettent, non seulement que le « Pôle » n'est pas forcément un chérif, mais aussi que, selon une promesse divine faite à leur fondateur, il est toujours un membre de leur *Tariqah*.

(3) Hassan El-Baçrî et Ibn Sirin, jeunes contemporains d'Alî et grandes étoiles au firmament du Soufisme naissant, furent notoirement sunnites : ils blâmaient certains comportements d'Alî et acceptaient sans hésiter le califat d'Abû Bakr et d'Omar et, avec de sérieuses critiques mais en se résignant, celui des Ommeyyades, tout en excusant du reste Othmân ; attitude qui serait inconcevable de la part de saints de cette époque si la vérité et le droit avaient été le monopole des imâmistes. Tout ceci est d'autant plus significatif que la généalogie initiatique des Soufis rattache Hassan El-Baçrî à Alî lui-même, ce qui indique, sinon forcément un lien initiatique direct, — bien que nous ne voyions pas pourquoi ce lien ait été mis en doute, — du moins un rapport spirituel particulier et typique.

Et ce phénomène d'extrême stylisation plus ou moins extrinsèque à partir d'une intention spirituelle à la fois ardente et ésotérisante, nous permet de rappeler une fois de plus une doctrine de première importance, à savoir : de même que l'idée védantine de *Mâyâ* — l'« Illusion universelle » — est indispensable en métaphysique intégrale, de même on ne saurait se dispenser de l'idée mahâyânique d'*Upâyâ* — le « Symbole libérateur » — en science religieuse ; ce qu'est *Mâyâ*-Illusion à *Atmâ*-Réalité, l'*Upâyâ*-Symbolisme l'est à *Prajnâ*-Vérité ; *Mâyâ* ou *Upâyâ* est le développement formel — illusoire en tant qu'accidence — du principe *Atmâ*, la première en mode ontologique et le second en mode spirituel. Ce qui revient à dire que la coagulation religieuse de la Vérité pure ne va pas sans une limitation qui entraîne *ipso facto* des éliminations formelles : le revêtement exotérique d'une position spirituelle a donc un certain droit de faire table rase avec des concepts ou des faits étrangers à sa perspective particulière, ou à ses besoins particuliers, et sous ce rapport le Chiisme peut rejeter, extrinsèquement et symboliquement, certains personnages vénérables au même titre que l'Islam rejette le mystère christique ou que le Christianisme rejette la pérennité de la Thora, ou que le Bouddhisme refuse le Véda ; ou que le Mâhâyâna blâme le *Pratyêka-Buddha*, ou que Nichiren anathématise Hônen et Shinran, ou que les grands *bhaktas* vichnouïtes — Râmânuja, Madhva, Nimbârka, Vallabba — condamment le *Vedânta* shankarien (1),

---

(1) Pour les partisans de Madhva, Shankara est l'incarnation d'un démon ; son nom, qui signifie « salvateur », devient pour eux *Sankara*, « bâtard ». Les partisans de Shankara en font autant en sens inverse, en déclarant que Mâdhva fut un bâtard de parents indignes qui se donna pour mission de falsifier le *Vedânta*.

et ainsi de suite. Les modes d'ostracisme exotérique peuvent être fort divers qualitativement et quantitativement, mais le principe compensatoire reste le même ; et bénéficie de ce principe, non l'hérésie intrinsèque bien entendu, mais toute religion ou confession sauvegardant, d'une part l'accès à l'idée de l'Absolu et d'autre part l'accès à la sainteté plénière, ce que précisément ne fait jamais l'hérésie en soi.

Nul ne conteste que Dieu puisse sacrifier des possibilités de bonté aux exigences de la Vérité, sans quoi il n'y aurait pas de Justice ; mais il faut admettre également — bien qu'il n'y ait là point de symétrie — que Dieu puisse sacrifier des vérités secondaires aux impératifs de l'Amour salvateur, lequel s'identifie nécessairement à la divine Vérité. Ceci revient à dire que la vérité secondaire cesse pratiquement d'être vérité dès lors qu'elle se trouve éliminée en fonction d'une vérité essentielle, exactement comme une lampe cesse d'être lumière en présence du Soleil et qu'elle cause même de l'obscurité par l'ombre qu'elle projette alors ; c'est dire aussi que l'erreur en tant que telle ne saurait être du côté de Dieu, qu'elle est au contraire préfigurée — si elle intervient extrinsèquement dans un symbolisme traditionnel — dans la structure même du réceptacle humain (2). Dieu ne donne jamais moins qu'il ne promet, il n'enlève rien de positif sans le compenser, ou sans le rendre sur un plan supérieur ; par conséquent, les erreurs — toujours extrinsèques —

(2) Quand les Ecritures disent que le soleil se lève, se meut, se couche, elles ne mentent pas, bien qu'au point de vue des faits le soleil soit immobile par rapport à son système planétaire ; elles emploient simplement le langage de l'apparence terrestre. Il en va de même dans l'ordre des faits humains englobés dans les perspectives sacrées ; tout élément formel est soumis à la relativité des « aspects » et des « points de vue », seule l'Intention divine, faite de Vérité intrinsèque et d'Attraction libératrice, est immuable. « Elie est venu » a dit le Christ en pensant à saint Jean-Baptiste, alors que celui-ci avait nié être Elie ; il est vrai que le Christ n'envisage que la fonction et non la personne tandis que le Précurseur au contraire parle de sa personne et non de sa fonction, mais l'expression indirecte et elliptique de Jésus n'en montre pas moins la liberté que peut prendre le langage prophétique avec les faits quand une vérité de principe est en jeu.

des religions, ou des confessions en soi orthodoxes (1), coïncident nécessairement avec des vérités spirituelles au moins négatives (2).

Quelles que puissent être les divergences entre les confessions musulmanes, la métaphysique de l'Unité et de l'Union domine l'horizon entier de la pensée tant chiite que sunnite ; et en fin de compte, le Musulman est orthodoxe dans la mesure où il s'identifie à la thèse fondamentale de l'Islam et en assume toutes les conséquences. Sur cette base, nous dirons que l'orthodoxie quintessentielle, c'est la sainteté qui combine ou dépasse dans la pureté de son expérience toutes les vérités partielles.

***

Ce qui, vu du dehors, apparaît dans l'Islam comme une impardonnable contradiction, c'est le contraste entre le style du Prophète et la revendication de précellence dans la hiérarchie des messagers religieux ou même simplement des créatures. Le totalitarisme propre à toute religion oblige l'Islam à identifier le seul Mohammed au Logos total, les autres Prophètes ne pouvant dans ce cas que représenter des fonctions particulières de ce même Logos ; mais comme le Prophète de l'Islam n'a pas le droit d'être avatâriquement surhumain, car l'Islam entend éviter à sa manière l'écueil de l'anthropolâtrie et du titanisme, aucun porte-parole du Ciel n'a le droit de l'être ; d'une part, Mohammed ne peut être qu'un « homme », et il est donc condamné par la perspective islamique à se manifester dans le moule de la petitesse et de la complexité propres au genre humain, mais d'autre part, il doit se situer au sommet, pour la raison évi-

(1) Est intrinsèquement orthodoxe, nous l'avons dit, une confession ou une religion qui comporte une doctrine métaphysique au moins suffisante, et qui offre et la notion et le phénomène de la sainteté.

(2) Non positives puisqu'il s'agit de rejets. Les Chiites ont raison de condamner le pharisaïsme ; qu'ils l'associent avec des noms de Compagnons, c'est une tout autre question. La méditation hindoue sur une image est une chose, le reproche sémitique d'idolâtrie en est une autre.

dente que nous venons d'indiquer (1). Ce qui compense en Islam l'obligatoire petitesse du porte-parole — puisque, être créature, c'est être petit — c'est la sublimisation du Prophète en vertu de son identification intérieure au Logos total ; d'où une sorte de vide entre la petitesse humaine et la grandeur métaphysique, vide qui, dans les perspectives avatâristes, se trouve comblé par l'homme-Dieu, qui est à la fois homme divin et Dieu humain.

Cette simplicité, ou cette petitesse volontaire du Prophète, est d'ailleurs une preuve patente de sa sincérité ; un imposteur venu après le Christ n'aurait pas manqué de se déclarer à son tour « fils de Dieu ». La sincérité est ici d'autant plus éclatante que le Prophète admettait la naissance virginale du Christ, ce qui n'était nullement dans son intérêt, humainement ou logiquement parlant ; à aucun moment, Mohammed ne s'est donné la peine d'apparaître comme un surhomme. (2) Au demeurant, Mohammed fut bel et bien un ascète ; sans doute, il avait quelques femmes, — incomparablement moins que David et Salomon qui en possédaient des centaines, — mais à part cette situation à son point de vue sacramentelle, il ne mangeait jamais à sa faim, passait ses nuits en prières et donnait en aumônes tout ce dont il n'avait pas strictement besoin. Pour ce qui est de son comportement politique, il convient de se rappeler que la morale extrinsèque de l'Islam est biblique, non évangélique : elle est *a priori* pratique et non ascétique ou spirituelle, elle est donc sociale avant

(1) Emporté par son zèle de réfuter l'incarnationnisme, Ghazzâlî n'a pas hésité à affirmer que la transformation du bâton en serpent, par Moïse, fut un miracle plus grand que la résurrection des morts par le Christ. Erreur manifeste, car jeter son bâton par ordre de Dieu et ensuite s'enfuir devant le serpent, ce n'est pas opérer un miracle ; certes, le prodige est grand, mais Moïse n'y est pour rien.

(2) Dans l'intimité et en marge de sa mission, le Prophète avait une simplicité quelque peu enjouée qui fait penser à Krishna et, plus près de nous et sur un plan plus modeste, au Paramahamsa de Dakshineswar.

d'être individuelle (1). La morale intrinsèque, celle des vertus, prime la précédente mais appartient à un autre secteur, parallèle sans doute mais néanmoins indépendant ; elle agit vers l'extérieur comme la substance détermine les accidents *ab intra*, mais non *ab extra* ; et elle est censée être inhérente à toutes nos actions.

« Vous avez dans l'Envoyé de Dieu un bel exemple », dit le Koran, et ce n'est certes pas pour rien. Les vertus qu'on peut observer chez les pieux Musulmans, y compris les modalités héroïques auxquelles elles donnent lieu chez les Soufis, sont attribuées par

(1) Les Occidentaux reprochent à Mohammed certains actes directs ou indirects de cruauté, et ce faisant ils partent soit de l'hypothèse que les victimes furent nécessairement innocentes, soit de l'erreur qu'il n'y a pas de coupables méritant de pareils traitements ; on leur répondrait du côté musulman que le traitement fut la réaction adéquate à une culpabilité physique et morale, ce qui est irréfutable en admettant que cette culpabilité fût réelle ; il est en tout cas impossible de prouver qu'elle ne le fut point, et la tendance de certains historiens à attribuer à toute action du passé les motifs les plus bas en dépit de données psychologiques contraires, n'aide évidemment ni à clarifier les choses ni à résoudre le problème en soi. Certes, le poète satirique Ka'b fut assassiné par traîtrise, mais Judith n'agit pas autrement à l'égard d'Holopherne ; dans les deux cas se manifeste un rapport amoral de cause à effet, fondé sur la nature trompeuse de la traîtrise elle-même. S'il est vrai que dans certains cas les moyens avilissent la fin, il est tout aussi incontestable que dans d'autres cas la fin sanctifie les moyens, car tout est ici une question de circonstances et de proportions. Mais il reste encore un point très particulier à élucider, à savoir que l'affaire de Ka'b présente un aspect magique analogue à celui qui intervient dans l'affaire de Shiméï : ce dernier avait maudit David, et par là la descendance du Roi-Prophète, d'une manière implicite ; David accepta l'outrage à titre de châtiment de la part de Dieu, et plus tard, redevenu puissant, il accepta également les excuses de Shiméï et jura de lui épargner la vie ; mais avant de mourir, il enjoignit à Salomon de tuer l'insulteur, — le serment n'engageant que David lui-même, — et cela pour détourner de Salomon la malédiction toujours effective que Shiméï avait proférée, et dont la magie ne pouvait s'éteindre qu'en se retournant contre son auteur. La suite du récit biblique nous oblige à ajouter que Salomon combina les volontés apparemment contradictoires de son père dans une sorte d'ordalie qui fit dépendre le jugement final d'un certain comportement du coupable, qui de ce fait assuma la responsabilité de son sort tout en rendant manifeste le Jugement de Dieu.

la Sounna au Prophète : or une chose est certaine : il est inconcevable que ces vertus aient pu se pratiquer à travers les siècles jusqu'à nous sans que le fondateur de l'Islam les ait personnifiées au plus haut degré ; de même, il est inconcevable que des vertus aient été empruntées ailleurs, et on ne verrait du reste pas où, puisque leur conditionnement et leur style sont spécifiquement islamiques. Pour les Musulmans, la valeur morale et spirituelle du Prophète n'est pas une abstraction ni une conjecture, elle est une réalité vécue, et c'est précisément ce qui prouve rétrospectivement son authenticité ; le nier reviendrait à prétendre qu'il y a des effets sans cause. Ce caractère mohammédien des vertus explique d'ailleurs l'allure plus ou moins impersonnelle des saints : il n'y a pas d'autres vertus que celles de Mohammed, elles ne peuvent donc que se répéter dans tous ceux qui imitent son exemple ; c'est par elles que le Prophète survit dans sa communauté.

Que le Musulman ne voit rien en dehors de ce phénomène particulier de grandeur est la rançon du subjectivisme propre à toute mentalité religieuse ; et c'est presque une tautologie d'ajouter qu'en dépit de tous les malentendus douloureux et irritants concernant d'autres modes de grandeur, le *muslim* compense — ou doit compenser — son « manque d'imagination » par une attitude qui réalise intérieurement et qualitativement ce qu'il méconnaît extérieurement. Il y a là tout le mystère de l'« amour du Prophète », ou de l'amour du Logos en tant que Manifestation divine terrestre : l'homme doit aimer le Logos humain afin de pouvoir être aimé de Dieu. Aimer le Prophète c'est, pratiquement, s'intégrer dans le moule de la Sounna, et c'est revêtir ainsi devant Dieu la norme humaine primordiale (*fitrah*), seule agréée par lui.

*
* *

L'un des traits fondamentaux de l'Islam est son culte de la pauvreté, lequel s'étend de la Sounna jusqu'à l'art : la splendeur des mosquées est une richesse empreinte de pauvreté, leur étincellement se trouve neutralisé par une calme monotonie, même dans l'art persan et turc où la richesse est plus accusée que dans l'art des Arabes(1). Le Koran est le paradigme de cet équilibre : psalmodier le Koran, c'est boire la sainte pauvreté ; l'élément ivresse ne manque pas, mais c'est une ivresse sobre, comparable à la poésie du désert (2). On a souvent relevé la sécheresse du style koranique — exception faite de quelques sourates et de quelques passages — sans se rendre compte de la puissance virile de ce style ; parler de Dieu en arabe, c'est en parler avec force. En fait, la sécheresse moyenne du style koranique prévient l'éclosion d'un individualisme titanesque et dangereusement créateur ; elle a créé un type humain enraciné dans la pieuse pauvreté et la sainte enfance.

L'âme arabe est faite de pauvreté, et c'est de ce fond que se détachent les qualités d'ardeur, de courage, de ténacité et de générosité. Tout dérive de la pauvreté, se déploie en elle et se résorbe en elle ; l'originalité de l'éloquence arabe, qu'elle soit chevaleresque ou moralisatrice, est qu'elle est pauvre ; sa prolixité est celle du désert.

Il y a dans le paupérisme islamique un message universel, que l'on trouve tout autant dans l'Evangile, mais avec moins d'obsédante monotonie ; il s'agit de rappeler à l'homme que la norme du bien-être est, non un maximum, mais un minimum de confort, et que les vertus cardinales sous ce rapport sont le contentement et la gratitude. Mais ce message serait peu de chose s'il n'était l'expression d'une vérité qui englobe tout notre être, et que l'Evangile exprime en ces termes : « Bienheureux les pauvres dans l'esprit,

(1) On dénie parfois à l'art musulman son caractère arabe et sa puissante originalité, sous prétexte qu'il se compose d'emprunts, ce qui, dans la mesure très relative où on peut l'admettre, est de toutes façons en dehors de la question. Or d'un côté, l'art musulman — même persan, turc ou indien — est profondément arabe du fait de l'Islam qui le détermine ; d'un autre côté, cet art est parfaitement original et ne peut pas ne pas l'être, du fait qu'il jaillit, quels que soient ses modèles, d'une orthodoxie intrinsèque et partant d'une inspiration céleste.

(2) Selon une tradition islamique, l'âme d'Adam refusa d'abord d'entrer dans le corps fait de terre glaise, et ne s'y décida que lorsqu'une musique céleste l'y entraina ; or cette musique se trouve reproduite dans le Koran sous la forme de la sourate *Yâ Sîn*.

car à eux sera le royaume des Cieux. » La base koranique de la pauvreté spirituelle selon l'Islam est ce verset : « O hommes, vous êtes les pauvres envers Dieu, et Dieu est le Riche à qui reviennent toutes les louanges. » Les « pauvres » sont ceux qui savent qu'ils n'ont rien par eux-mêmes et qu'ils ont besoin de tout de la part d'un autre ; le « Riche » est celui qui se suffit à lui-même et qui vit de sa propre substance (1). L'*islâm*, en tant que « résignation » à la Volonté divine, est pauvreté ; mais celle-ci n'est pas une fin en soi, elle a toute sa raison d'être dans son complément positif, si bien que la parfaite pauvreté débouche sur la richesse, que nous portons en nous-mêmes puisque le Transcendant est également l'Immanent. Mourir pour la Transcendance, c'est naître à l'Immanence.

Frithjof SCHUON

(*Fin*)

(1) Sourate « Le Créateur », 15. Le « Riche » est littéralement l'« Indépendant » (*Ghaniy*), qui n'a besoin de rien ni de personne puisqu'il est la source de tout et qu'il contient tout en lui-même ; et c'est pour cela qu'il est aussi le « Louangé » (*Hamîd*).

LE COMMENTAIRE ÉSOTÉRIQUE DE LA SOURATE DE L'ÉVÉNEMENT

(*al-Wâqi'ah*) (56e *du CORAN*)

par Abdu-r-Razzâq Al-Qâchânî

En reprenant la publication d'extraits traduits des « Interprétations ésotériques du Coran » (*Ta'wîlâtu-l-Qur'ân*) d'Al-Qâchânî (*) nous présentons cette fois le commentaire de la 56e sourate, intitulée *Al-Wâqi'ah* = « L'Evénement » ou plus littéralement « l'Echéante », qualificatif de la Résurrection.

* * *

Versets :

Au nom d'Allah le Tout-Miséricordieux, le Très-Miséricordieux !

1. Lorsqu'écherra l'Echéante (Résurrection),
2. Son événement aucune âme ne le contestera :
3. Elle abaissera et elle élèvera.
4. Lorsque la terre sera secouée
5. Et que les montagnes seront éparpillées (ou déplacées)
6. Et deviendront poussière dispersée,

Commentaire d'Al-Qâchânî :

1. - 2. « Lorsqu'écherra l'Echéante (*al-Wâqi'ah*) » — c'est-à-dire la Petite Résurrection (*al-Qiyâmatu-ç-Çughrâ*) — « aucune âme ne contestera », à l'encontre d'Allah, « son événement », à savoir que la sortie (des tombes) (*al-ba'th*) et les états propres à l'autre vie (*al-âkhirah*) puissent se produire, car toute âme

NOTES

* Voir *E.T.*, no 376 (mars-avril 1963) : *Le Commentaire de la Fâtihah* ; nos 380 (nov.-déc. 1963), 381 (janv.-févr. 1964), 382 (mars-avril), 383 (mai-juin), 384-385 (juillet à octobre 1964) : *Sur les Lettres Isolées* ; no 414 (juillet-août 1969) : *Le Commentaire des trois sourates finales*, no 416 (nov.-déc. 1969) : *Les Commentaires des sourates 96 et 97.*

constatera alors ses propres états, qu'il s'agisse d'états de bonheur ou de malheur.

3. « Elle abaissera et elle élèvera » : elle abaissera les damnés vers les marches infernales et élèvera les bienheureux vers les degrés supérieurs.

4. « Lorsque la terre sera secouée » — il s'agit de la terre du corps — c'est-à-dire quand elle sera mue et tremblera, lors de la séparation d'avec l'esprit, d'un mouvement qui fera sortir d'elle tout ce qu'elle contient et que, avec le corps, seront détruits alors tous ses membres.

5. - 6. « Et que seront (selon un sens) éparpillées les montagnes » des os du corps, ceux-ci devenant alors effrités et cassés, ou encore lorsque (selon un autre sens) les « montagnes » des os du corps seront « poussées et chassées », jusqu'à ce qu'elles deviennent « poussière dispersée ».

Versets :

7. Vous formerez trois groupes :
8. Il y aura alors les Compagnons de la Droite — oh, les Compagnons de la Droite !
9. Et il y aura les Compagnons de la Gauche — oh, les Compagnons de la Gauche !

Commentaire d'Al-Qâchânî :

7. - 9. « Vous formerez trois groupes », à savoir : les bienheureux qui sont les justes (*al-abrâr*) et les bons (*aç-çulahâ*) d'entre les hommes, puis les malheureux qui sont les méchants (*al-achrâr*) et les corrupteurs (*al-mufsidûn*) d'entre les hommes ; les êtres du premier groupe ont été appelés les Compagnons de la Droite (*Açhâbu-l-Maymanah*), du fait qu'ils sont des êtres de bonne chance (*yumn*, mot de la même racine que *maymanah*) et de bénédiction (*barakah*), ou encore du fait qu'ils se sont orientés vers le plus excellent des deux côtés et le plus fort qui est aussi le côté supérieur et le monde de la Sainteté (*âlamu-l-Quds*) ; les êtres du deuxième groupe ont été appelés les Compagnons de la Gauche (*Açhâbu-l-Mach'amah*) du fait qu'ils sont des êtres de malchance (*chu'm*, mot de la même racine que *mach'amah*) et de malédiction (*nuhûsah*), ou encore du fait qu'ils sont orientés vers

le plus vil des deux côtés et le plus faible, qui est le côté inférieur et le monde du sensible corporel (*âlamu-l-hiss*).

Versets :

10. Et il y aura enfin les Devançants qui seront les Devançants !
11. Ceux-ci sont les Rapprochés (d'Allah),
12. Dont la demeure est aux Paradis des Délices :
13. Il y en aura beaucoup dans les Premiers (ou d'entre les Premiers) ;
14. Et peu dans les Derniers (ou d'entre les Derniers).

Commentaire d'Al-Qâchânî :

10. - 12. « Et il y aura les Devançants (*as-Sâbiqûn*) » — c'est-à-dire les Unitaires ou Identifiés Suprêmes (*al-Muwahhidûn* ou *al-Muwahhadûn*), groupe de ceux qui auront devancé (dès cette vie même) les deux autres groupes et auront dépassé les deux mondes (du sensible corporel et de la Sainteté) par l'extinction en Allah (*al-fanâ bi-llâh*) — « qui seront bien les Devançants » — ceux dont on ne saurait faire la juste éloge, ni concevoir quelque chose de plus excellent que leurs attributs. « Ce sont ceux-ci les Rapprochés (d'Allah) (*al-Muqarrabûn*) » (1) dans leur état de réalisation de l'être principiel (*hâla-t-tahaqquqi bi-l-wujûdi-l-haqqâni*) après extinction, qui siègeront aux Paradis des Délices (*Jannâti-n-Na'îm*) à tous les degrés paradisiaques (2).

13. - 14. « Il y en aura beaucoup » — c'est-à-dire un grand nombre — de ces Rapprochés » dans les Premiers (*al-Awwalûn*) » qui sont les Bien-Aimés d'Allah (*al-Mahbûbûn*) situés dans la première des rangés des Esprits et jouissant de la Providence première dans la prééternité. « Et il y en aura peu dans les Derniers (*al-Akhirûn*) » qui sont les Amants d'Allah (*al-Muhibbûn*) dont le degré est inférieur à celui des Biens-Aimés et se situent dans la deuxième

---

1) Le terme *muqarrab* qui dans le Coran qualifie encore Jésus et certains Anges, recouvre, en réalité, l'identité essentielle.

2) Ceci se réfère aux degrés que constituent les Paradis de l'Essence, des Attributs et des Actes divins.

rangée : il y aura peu de Rapprochés d'Allah (*Muqarrabûn*) dans les Derniers qui sont les Amants, parce qu'il est rare le cas d'un Amant (*al-Muhibb*) qui atteigne le degré d'un Bien-Aimé (*al-Mahbûb*) et parvienne à l'extrême perfection de celui-ci ; la plupart des Amants se situent dans les Paradis des Attributs (*Jannâtu-ç-Çifât*), arrêtés aux degrés des Bienheureux (*as-Su'âdâ*), alors que les Bien-Aimés sont tous au Paradis de l'Essence (*Jannâtu-dh-Dhât*) parvenus à l'extrême degré. C'est pour cela que l'Envoyé d'Allah — qu'Allah lui accorde la grâce et la paix — a dit : « Les deux rangées (= les « Premiers » et les « Derniers ») sont de ma communauté » (3), ce qui voulait dire qu'il ne faut pas comprendre par les « Premiers » les communautés antérieures et par les « Derniers » la communauté de Mohammad, car en ce cas la situation serait plutôt inverse (4).

On peut comprendre aussi (selon l'acception habituelle des termes « Premiers » et « Derniers », exclusivement entendus alors dans un sens historique, et toujours limité à la seule communauté mohammadienne) qu'il y aura beaucoup de *Sâbiqûn-Muqarrabûn* dans les première générations de cette communauté, à savoir ceux qui ont vu le Prophète et ont goûté la fraîcheur de la Révélation en son temps, et encore les *Tâbi'ûn* (Suivants) c'est-à-dire ceux qui ont succédé de près et ont connu les compagnons survivants du Prophète, — et qu'il y aura peu de ces *Sâbiqûn-Muqarrabûn* parmi les Derniers qui seront les venus, avec des cœurs durcis, bien tard dans le déroulement du cycle historique, jusqu'aux approches de la sortie du *Mahdî* (le Guidé) — sur lui le salut ! Mais il ne faut donc pas inclure dans cette notion des « Derniers » les contemporains du *Mahdî*, car les Devançants ou les « Rapprochés d'Allah » seront plus nombreux en son temps, du fait qu'ils seront Gens de la Grande Résurrection (*al-Qiyâmatu-l-Kubrâ*), des

3) Cette parole prophétique fut une réponse faite à des Compagnons qui avaient cru que les « Premiers » désignaient les communautés traditionnelles antérieures à l'Islam et les « Derniers » la communauté islamique.

4) Cette nuance apologétique s'expliquera mieux par ce que l'auteur dira plus loin de l'excellence du temps du Mahdî.

êtres du dévoilement initiatique et de l'Epiphanie (*ahlu-l-kachfi wa-zh-Zhuhûr*).

Versets :

15. Ceux-ci reposeront sur des sièges bien agencés,
16. Accoudés, se faisant face les uns aux autres.
16. Autour d'eux tourneront des éphèbes jouissant d'une perpétuelle jeunesse,
18. Avec coupes et aiguières, ainsi que verres à breuvages de source,
19. Dont ils n'auront ni maux de tête ni étourdissements,
20. Et avec des fruits de leur choix,
21. Ainsi qu'avec des chairs d'oiseaux dont ils sont friands.

Commentaire d'Al-Qâchânî :

15. « Ceux-ci reposeront sur des sièges bien agencés », c'est-à-dire reliés l'un à côté de l'autre, cela désigne des existences obtenues par pur don divin, et spécialement destinées à chacun d'eux, conformément à une parole prophétique disant : « Ils séjourneront sur des estrades de lumière » ; ou encore des existences disposées selon les rangs des Attributs (*Aç-Çifât*).

16. « Accoudés », se montrant à découvert entre eux, du fait qu'ils occupent alors des positions spirituelles (*rutab*) qui correspondent à leurs degrés de réalisation effective (*maqâmât*) ; « se faisant face les uns aux autres », en tant qu'égaux en dignité et n'ayant jamais de voile entre eux dans la Source de l'Unicité (*Aynu-l-Wahdah*) dans laquelle ils se trouvent du fait de leur réalisation de l'Essence-même (*adh-Dhât*), et en tant que libres de se manifester par tout mode attributif de leur choix du fait qu'ils ont totalisé l'Amour essentiel (*al-Mahabbatu-dh-dhâtiyyah*) et qu'ainsi ils ne sont plus jamais voilés par les Attributs à l'égard de l'Essence ni par l'Essence à l'égard des Attributs.

17. « Autour d'eux tourneront des éphèbes perpétuellement jeunes », c'est-à-dire ils seront servis (selon une interprétation correspondant au point de vue

microcosmique) par leurs facultés spirituelles (*quwâ-hum ar-rûhâniyyah*) restées à jamais sous le régime de leurs essences (*bi-dawlati dhawâti-him*) ; ou encore (selon une autre interprétation, d'ordre généalogique, qu'on peut considérer comme intermédiaire entre les deux points de vue microcosmique et macrocosmique) ils seront servis par des jeunes êtres qualifiés d'entre les êtres de désir spirituel attachés à eux par un effet de la puissance de désir de ceux-ci, acception qui correspondrait (d'une certaine façon, au cas des êtres paradisiaques mentionnés) au verset disant : « Ceux qui auront eu la foi et qui auront été suivis avec la foi par leurs descendants. Nous les réunirons avec leurs descendants... (Coran, *52*, 21) ; enfin (selon un point de vue proprement macrocosmique) ils seront servis par des êtres angéliques du *Malakût* céleste) (5).

18. « Avec coupes et aiguières, ainsi que verres à breuvages de source », emblèmes (les premières mentionnées) des « vins » (*khumûr*) de la volonté spirituelle (*irâdah*), de la connaissance (*al-ma'rifah*), de l'amour (*al-mahabbah*), du désir passionnel (*al-ichq*) et de la saveur éprouvée (*adh-dhawq*), ainsi qu'emblèmes (les verres) des « eaux » correspondant aux formes de sagesse et de science transcendantes (*miyâ-hu-l-hikam wa-l-'ulûm*).

19. « Dont ils n'auront ni maux de tête », parce que les breuvages dont il s'agit sont tous pure saveur n'entraînant aucune souffrance ou trouble, et parce que s'agissant d'êtres parvenus à l'Union (*Wâçi-lûn*) ceux-ci auront éprouvé la saveur fraîche de la Certitude (*al-Yaqîn*) et auront bu de la source de Camphre (6), car l'Amour de l'Union (*Mahabbatu-l-Wuçûl*) est dépourvu de la douleur du désir et de la peur de la perte ; « ni étourdissements », c'est-à-dire ils ne perdront pas leurs facultés de discernement et d'intelligence sous l'effet d'une ivresse (*sukr*) et n'en seront pas obnubilés, parce qu'ils sont des êtres de lucidité (*çahw*), non voilés par l'Essence à l'égard des

5) Le *Malâkût* est « le monde du Mystère (*âlamu-l-Ghayb*) réservé aux esprits et aux âmes » Jurjânî, *Ta'rifât*).

6) Source paradisiaque dont boivent exclusivement les « Gens de l'Unité Essentielle ». Cf. Al-Qâchânî : *Les trois sourates finales E.T.* n° 414, juillet-août 1969, p. 161, note.

Attributs ce qui provoquerait l'« ivresse » et les exposerait à être vaincus par leur état spirituel (*al-hâl*).

20. « Et avec des fruits » — qui sont leurs expériences réalisatrices et intuitives — « de leur choix », c'est-à-dire qu'ils en choisiront les meilleurs, car tout en trouvant tous les fruits, ils n'en prendront que les plus purs, les plus beaux, les plus nobles et les plus sublimes.

21. « Ainsi qu'avec des chairs d'oiseaux dont ils sont friands » — qui sont les subtilités des formes de sagesse et les finesses des idées transcendantes qui servent à les fortifier.

Versets :

22. (Ils auront) aussi des houris aux grands yeux noirs,
23. Telles des perles bien gardées (ou thésaurisées),
24. En récompense de ce qu'ils auront fait.
25. Ils n'y entendront ni bavardages, ni incriminations
26. Mais seulement une parole : Paix ! Paix ! (ou une parole de paix, de paix !).

Commentaire d'Al-Qâchânî :

22. « Ils auront aussi des houris aux grands yeux noirs » qui sont des épiphanies de l'ordre des Attributs divins et des puretés simples de l'ordre du *Jabarût* (7), ainsi que des esprits purs cohabitant leurs degrés paradisiaques.

23. « Telles des perles » sereines de pureté et de clarté, « bien gardées » dans des coquilles, ou « thésaurisées » du fait qu'elles se trouvent dans les intériorités et les trésors de l'invisible, soustraites aux profanes exotériques.

24. « En récompense de ce qu'ils auront fait », quand ils se trouvaient en état de droite orientation,

7) Le *Jabarût*, qui chez la plupart des écrivains signifie le monde intermédiaire (*âlamu-l-wasat*), est chez Abû-Tâlib al-Makki (auteur du *Qûtu-l-Qulûb*) le monde de la *A'zhamah* (la Grandeur) qu'il fait correspondre au domaine des Noms et des Attributs (cf. Jurjânî, *ibid.*) : c'est visiblement ce sens qu'il a ici-même.

en fait d'œuvres divines voulues pour elles-mêmes ou rapportées à leur récompense ; ou encore « en récompense de ce qu'ils auront fait » pendant leur marche initiatique (*sulûk*), comme œuvres purificatrices et clarifiantes.

25. « Ils n'y entendront ni bavardages », c'est-à-dire paroles sans mesure et propos futiles, du fait qu'ils sont des êtres de réalisation (*ahlu-t-taḥqîq*) qui observent soigneusement devant Allah les règles de la convenance spirituelle ; « ni incriminations », c'est-à-dire des actes détestables comme les médisances et les mensonges, etc.

26. « Mais seulement une parole de paix, de paix », c'est-à-dire une parole qui est en elle-même paix, exempte de défauts, pure de redondances et superfétations, et aussi une parole (opérative) : Paix ! Paix ! qui préserve l'auditeur de vices et de défauts, lui assure au contraire la joie et l'honneur, et met en évidence sa perfection et son excellence, ces êtres ne parlant alors que de connaissances et de réalités pures, ne prononçant que des salutations vivifiantes et de subtilités spirituelles; l'interprétation de ce verset est faite pour correspondre aux deux manières de comprendre son texte sous le rapport de la syntaxe.

Sourate :

27. Et les Compagnons de la Droite — oh, les Compagnons de la Droite !
28. Ils séjourneront parmi les jujubiers sans épines (ou surchargés de fruits)
29. Et des bananiers couverts de régimes étagés,
30. Sous une ombre étendue,
31. Où une eau est déversée
32. Et où les fruits abondent,
33. Ni épuisables, ni interdits.

Commentaire d'Al-Qâchânî :

27. « Et les Compagnons de la Droite — oh, les Compagnons de la Droite ! » — cette exclamation est pour dire que ceux-ci sont des êtres nobles, importants et excellents, qui étonnent par leurs modes de béatitude.

28. « Ils séjourneront parmi des jujubiers sans

épines », c'est-à-dire dans le paradis de l'âme (*jannatu-n-nafs*) dépouillée d'épines qui s'opposeraient aux facultés (*quwâ*) et aux natures individuelles (*tabâ'i*) et qui contrarieraient les passions (*ahwâ*) et les ambitions (*dawâ'î*), du fait que l'âme est alors dépouillée des formes (*hay'ât*) dont ses attributs furent revêtus (ici-bas), par la lumière de l'esprit et du cœur, ou encore (selon un deuxième sens), « des jujubiers surchargés » des fruits des bonnes œuvres et des attitudes vertueuses — tout ceci dit pour correspondre aux deux interprétations du verset (le mot *makhd'ûd*, qui qualifie les jujubiers, pouvant être compris soit « sans épines » soit « surchargés »).

29. « Et parmi des bananiers couverts de régimes étagés », c'est-à-dire dans le paradis du cœur (*jannatu-l-qalb*), car le bananier est un arbre dont le fruit est doux, charnu, savoureux et sans (la dureté d'un) noyau, comme les saisies (informelles) du cœur et ses idées pures séparées de la matérialité et des formes corporelles, cas différent de celui du jujubier dont le fruit a des noyaux nombreux comme les perceptions (formelles) de l'âme individuelle prédisposée aux attaches matérielles et aux formes corporelles. Le bananier est décrit « couvert de régimes étagés » parce que ses fruits se superposent de bas en haut au point qu'on ne lui aperçoit même pas le tronc, fait qui symbolise la multitude sans fin des perceptions (formelles).

30. « Sous une ombre étendue » causée par la lumière de l'Esprit apaisant (*nûru-r-Rûhi-l-murawwih*).

31. « Où une eau est déversée (*maskûb*) » qui est une science répandue sur eux, qu'on déverse du monde de l'Esprit ; cette eau est dite « déversée » (comme d'un récipient) et non pas « coulante » (comme celle d'une rivière ou d'une source) parce que les sciences de ces bienheureux (*as-su'adâ'*) sont peu nombreuses par rapport aux œuvres accomplies par eux ; en effet, il ne s'agit ici que de leurs sciences spirituelles éprouvées dans des expériences directes, contemplatives, unitives et par goût personnel, même si sous d'autres rapports leurs sciences utiles sont très nombreuses.

32. « Et où les fruits abondent » telles les saisies d'ordre partiel (ou individuel) ou les saisies d'ordre total (ou universel) savoureuses, comme les choses sensibles (*al-mahsûsât*), imaginatives (*al-mukhayyallât*) ou conjecturales (*al-mawhûmât*) (pour ce qui est de l'ordre individuel) ou les idées pures universelles propres au cœur spirituel (*al-maânî-l-kulliyyah al-qalbiyyah*).

33. « Ni épuisables », parce que ces fruits sont en nombre illimité, « ni interdits » parce qu'ils restent à la discrétion de ces bienheureux : dès que ceux-ci en désirent, et où que ce soit, ils les trouvent.

Versets :

34. Ils auront aussi des couches élevées.
35. (Leurs compagnes) Nous les avons œuvrées d'une façon à part.
36. Nous les avons instituées vierges
37. Chéries de leurs époux et d'un âge égal,
38. Destinées aux Compagnons de la Droite.
39. Ceux-ci sont nombreux parmi les Premiers
40. Et nombreux aussi parmi les Derniers.

Commentaire d'Al-Qâchânî :

34. « Ils auront aussi des couches élevées » qui symbolisent des constitutions excellentes et des formes illuminatives psychiques acquises par des œuvres de vertu. Ces acquisitions sont élevées par rapport au degré des formes corporelles ; elles dépassent la région inférieure de l'être vers le niveau de la « poitrine » (*aç-çadr*) qui constitue la région supérieure de l'âme psychique (*an-nafs*).

Il peut s'agir également de houris d'entre les compagnes paradisiaques, c'est-à-dire des forces du *Malakût* rattachées aux Compagnons de la Droite et qui leur sont égales en degré. Ceci dit pour correspondre à la double acception du terme coranique *furuch* (qu'on interprète comme désignant soit des « lits », soit des « épouses »).

35. « (Leurs compagnes) Nous les avons œuvrées d'une façon à part », merveilleuse, lumineuse, et les avons faites séparées de toute matérialité grossière,

pures des tâches de la nature individuelle et des souillures du monde élémentaire.

36. « Nous les avons instituées vierges », c'est-à-dire non-affectées par le contact des réalités de nature individuelle, ni par l'attouchement des êtres naturels et extérieurs soumis aux habitudes routinières, âmes fourvoyées dans la matérialité grossière.

37. - 38. « Chéries de leurs époux » — sachant se rendre aimées de leurs époux, et étant aimées bien par ceux-ci, par leur pureté et par la beauté de leur substance, ainsi que par la constance de leur attachement à eux. Elles sont dites « d'un âge égal » parce qu'étant de même degré ontologique. que leurs époux elles occupent les mêmes rangs que ceux-ci et possèdent la substance de l'éternité.

39. « Ceux-ci sont nombreux parmi les Premiers » parce que les Bien-Aimées (*al-Mahbûbûn*) viennent chez les Compagnons de la Droite dans leurs Paradis lors de leurs mouvements d'approches (*tadânî*) d'Allah et des montées (*taraqqî*) dans les degrés, et aussi lors de leurs penchements et de leurs retours vers les Attributs (*aç-Çifât*) ; ils se mélangent alors avec les Compagnons de la Droite et ceux-ci se trouvent alors inclus de ce fait dans leurs rangs.

40. « Et nombreux aussi parmi les Derniers », du fait que la plupart des Amants (*al-Muhibbûn*) sont des compagnons de la Droite et restent avec les Attributs, sans avoir l'amour de l'Essence Absolue (*adh-Dhât*).

Si nous interprétons les Premiers et les Derniers comme concernant les générations initiales et celles finales de la communauté mohammadienne, l'application en apparaît ici sans difficultés du fait que les Compagnons de la Droite sont nombreux dans les génération ultimes au contraire des Devançants (*as-Sâbiqûn*).

Versets :

41. Et les Compagnons de la Gauche — oh, les Compagnons de la Gauche !
42. Ils seront dans un vent mortifère et dans de l'eau bouillante,
43. A l'ombre d'une nuée noire

44. Qui ne sera ni rafraîchissante, ni reposante.

Commentaire d'Al-Qâchânî :

41. « Et les Compagnons de la Gauche — oh, les Compagnons de la Gauche ! »

Ceux-ci étonneront par leurs états et leurs modes de malheur, de malchance, d'avilissement et de bassesse.

42. « Ils seront dans un vent mortifère », comme les souffles des passions destructrices et des comportements impies et nuisibles ; et ils seront aussi dans l'« eau bouillante » des connaissances fausses et des croyances perverses.

43. « A l'ombre d'une nuée noire », celle des formes d'âmes noircies par des attributs sombres et par des comportements vilains et obscurs, parce que le *yahmûm* (traduit par « nuée noire ») est une fumée ténébreuse.

44. « Qui ne sera ni fraîche ni reposante », c'est-à-dire dépourvue des deux avantages que l'ombre ordinaire offre à celui qui s'y abrite à savoir la fraîcheur et le repos ; car cette fumée sera nuisible, pénible et pernicieuse du fait qu'elle produira fatigue, chaleur excessive et affliction.

Versets :

45. Ceux-ci menaient avant cela une vie d'agréments
46. Et persévéraient dans la grande infâmie,
47. Tout en disant : « Quand nous serons morts et devenus poussière et os, serons-nous ressuscités ?
48. Et nos tous premiers ancêtres... ?
49. Réponds-leur : « En vérité les premiers et les derniers,
50. Seront réunis au rendez-vous d'un Jour préfixé.

Commentaire d'Al-Qâchânî :

45. « Ceux-ci menaient avant cela une vie d'agréments », adonnés qu'ils étaient aux plaisirs et aux passions, immergés dans les modes de la nature grossière et recouverts dans des voiles de la vie corporelle, ce par quoi, du reste, ils ont acquis leurs nouvelles formes emprisonnantes et leurs sé-

quelles de perdition.

46. « Et persévéraient dans la grande infâmie » des faux propos et des croyances corrompues par lesquels ils ont mérité le châtiment perpétuel et les peines sans fin.

47. - 50. « Tout en disant » — dans l'ensemble de leurs croyances — des propos contestant la résurrection.

Versets :

51. Ensuite vous, les égarés et les contestateurs,
52. Vous mangerez (les fruits) d'un arbre appelé Zaqqûm :
53. Vous vous en remplirez les ventres
54. Et vous y ajouterez de l'eau bouillante,
55. Or vous en boirez comme des chameaux assoiffés.
56. Tel sera votre festin le Jour de la Rétribution.

Commentaire d'Al-Qâchânî :

51. « Les égarés et les contestateurs » sont les ignorants persistant dans leur ignorance et dans la négation des vérités qui divergent de leurs croyances fausses.

52. « Vous mangerez (les fruits) d'un arbre appelé Zaqqûm », qui est l'âme asservie par les délectations et les désirs passionnels en lesquels elle est immergée, attirée par les côtés inférieurs de la nature individuelle, à la suite de vos accoutumances avec celle-ci et des avantages que vous y trouvez.

53. De ces fruits malsains, désagréables et brûlants qui représentent des configurations existentielles opposées à la perfection et entraînant vers la perdition, « vous vous remplirez les ventres », tant sera violente votre avidité, votre cupidité et votre voracité, dues à votre gourmandise maladive.

54. Là-dessus « vous ajouterez l'eau bouillante » des imaginations fausses et des illusions trompeuses lesquelles sont du domaine de l'ignorance qui mène à la perte.

55. - 56. « Or vous en boirez comme des chameaux assoiffés », ce qui est une soif sans satiété, à cause de la force de votre passion et de votre voracité.

Versets :

57. C'est Nous qui vous avons créés : pourquoi ne le confirmez-vous pas ?
58. Avez-vous regardé ce que vous éjaculez ?
59. Est-ce vous qui le créez ou c'est Nous qui en sommes les Créateurs ? (7 bis)
60. C'est Nous qui avons décrété parmi vous la mort, et Nous ne serons devancés par qui que ce soit,
61. si Nous voulons mettre à votre place d'autres êtres pareils, alors que vous-mêmes Nous vous ferions prendre existence dans des formes que vous ne connaissez pas.
62. Vous avez connu la première existence : pourquoi n'en reprenez-vous pas conscience ?
63. Avez-vous regardé ce que vous cultivez ?
64. Est-ce vous qui l'ensemencez ou c'est Nous qui en sommes les Semeurs ?
65. Si Nous voulons, Nous le rendons stérile et vous ne cesseriez de récriminer :
66. « Nous sommes des endettés !
67. Ou plutôt nous sommes des êtres frustrés » (du fruit de leur travail).
68. Avez-vous regardé l'eau que vous buvez ?
69. Est-ce vous qui la faites descendre du nuage ou c'est Nous qui la faisons descendre ?
70. Si Nous voulons, Nous la rendons saumâtre : pourquoi n'êtes-vous pas reconnaissants ?
71. Avez-vous regardé le feu que vous obtenez par frottement (des deux morceaux de bois spécial) ?
72. Est-ce vous qui produisez l'arbre qui vous sert à obtenir ce feu, ou c'est Nous qui en sommes les Producteurs ?
73. Nous en avons fait un rappel et une chose utile

---

7 bis) Rappelons ici plus spécialement que le pluriel de majesté utilisé par Dieu dans la révélation monothéiste s'explique par la multiplicité des Noms divins pouvant intervenir dans une situation donnée ou dans une action divine, ou encore par la « coopération » qu'Allah réalise parfois avec des Anges ou d'autres créatures, auxquels cependant Il n'a conféré que des formes fonctionnelles du pouvoir agissant et opérant qui, en vérité, Lui appartient exclusivement.

pour les voyageurs du désert.

74. Glorifie donc le Nom de ton Seigneur le Magnifique !

Commentaire d'Al-Qâchânî :

57. « Nous vous avons créé » en vous faisant paraître par Notre propre existence (*wujûd*), et en paraissant Nous-même dans les formes de vos êtres (8) ; « pourquoi ne le confirmez-vous pas ?

58. - 59. « Avez-vous regardé ce que vous éjaculez ? Est-ce vous qui le créez » en répandant sur cela la Forme humaine (*aç-Çûratu-l-insâniyyah*), « ou c'est Nous qui en sommes les Créateurs ? » (9)

60. - 62. (Non commentés).

63. - 64. « Avez-vous regardé ce que vous cultivez ? Est-ce vous qui l'ensemencez » en faisant descendre sur cela les formes spécifiques (*aç-çuwar an-naw'iyyah*) (des êtres respectifs), « ou c'est Nous qui en sommes les Semeurs ? »

65. - 67. (Non commentés).

68. « Avez-vous regardé l'eau » — l'eau symbolisant la science — « que vous buvez » avec la soif de votre prédisposition native (*isti'dâd*).

69. « Est-ce vous qui la faites descendre du nuage » de l'intellect matériel (*al-aql al-hayûlânî*), ou c'est Nous qui la faisons descendre ? »

70. « Si Nous voulons, Nous la rendrons saûmatre » en détournant (la science) vers les emplois et applications de la vie d'ici-bas. « Pourquoi n'êtes-vous pas reconnaissants ? »

71. « Avez-vous regardé le feu » des Idées Saintes « que vous obtenez » en frappant le briquet de la réflexion (*al-fikr*) ?

72. Est-ce vous qui produisez l'arbre qui vous sert pour ce feu », c'est-à-dire la faculté réflexive (*al-quwwatu-l-fikriyyah*), « ou c'est Nous qui en sommes les Producteurs ? »

---

8) On a ici un exemple d'interprétation selon le point de vue de *Wahdatu-l-Wujûd*, l'Unicité de l'Existence.

9) Cf. le hadith : « Allah a créé Adam selon Sa Forme ».

73. « Nous en avons fait un rappel » du pacte prééternel conclu dans le Monde de la Sainteté, « et une chose utile » pour ceux qui n'ont pas le viatique nécessaire, de science et d'œuvre.

74. (Non commenté).

Versets :

75. Je ne jurerai pas par les descentes (ou les couchers) des étoiles !
76. — Or c'est un formidable serment si vous le saviez ! —
77. En vérité (cette Révélation) est un noble Coran,
78. Conservé dans un Livre Caché,
79. Que seuls les purifiés touchent,
80. Message graduellement transmis de la part du Seigneur des Mondes.

Commentaire d'Al-Qâchânî :

75. « Je ne jurerai pas par les descentes des étoiles (*mawâqi'u-n-nujûm*) ; ces descentes sont les moments (*awqât*) de jonction de l'Ame mohammadienne sanctifiée (*an-Nafsu-l-muhammadiyyatu-l-muqaddasah*) avec l'Esprit Saint (*ar-Rûhu-l-Qudsî*), jonction qui occasionne la descente des « étoiles du Coran » dans le Prophète (10). Et quels nobles moments et quelles jonctions illuminatives !

Selon une autre façon de voir (correspondant à la traduction des *mawâqi'u-n-nujûm* par « les couchers des étoiles ») il s'agit des moments où le Prophète se soustrayant à ses sens ordinaires (*hawâss*) ceux-ci déclinent vers le Couchant du corps et y disparaissent ; cela a lieu lors de l'immersion de son secret central (*as-sirr*) dans le Mystère (*al-Ghayb*) et de

(10) Rappelons aussi que la Descente du Coran a eu lieu pour le Prophète — sur lui le salut — une première fois, intégralement et synthétiquement, d'un seul coup (*inzâl*), ce qui macrocosmiquement est un événement situé au Ciel de ce bas monde ; ensuite, graduellement et en fonction des événements de la carrière du révélateur, s'est réalisé la descente successive (*tanzîl*) dite par mode d'« étoiles ».

son agencement sur le fil de la Sainteté transcendante (*al-Quds*) ; ou encore, et même plutôt, ces « moments » sont ceux de sa disparition dans la Vérité principielle (*al-Haqq*) et de sa noyade dans l'Unité totale (*al-Wahdah*).

76. « — Or c'est un formidable serment, si vous le saviez ! — » Comment en effet le sauraient-ils ? Où sont-ils par rapport à la science qui s'y rapporte ?

77. « En vérité (cette Révélation) est un noble Coran (= synthèse du Verbe universel) », c'est-à-dire une Science totale (*Ilm majmû'*) (11) douée d'une supériorité et d'une noblesse primordiale, ainsi que d'une valeur sublime.

78. « Conservé dans un Livre Caché » ; ce « livre » est son cœur caché dans le Mystère et soustrait aux sens et à tous êtres autres que les Rapprochés (*al-Muqarrabûn*) d'entre les Anges purs, car l'Intellect coranique (*al-Aqlu-l-qur'ânî*) s'y trouve déposé ; ceci correspond à la déclaration de Jésus — sur lui la paix — disant : « Ne dites pas : la science est au ciel, et qui la fera descendre ? ni : elle est dans les profondeurs de la terre, et qui la fera remonter ? ni : elle est au-delà des mers, et qui pourra les traverser et l'en rapporter ? Elle est dans vos propres cœurs ! Comportez-vous devant Allah selon les règles des êtres spirituels, et elle vous apparaîtra ! »

On peut dire aussi que ce « Livre » est l'Esprit Premier (*ar-Rûhu-l-Awwal*) — même chose que le siège du Décret (*mahallu-l-Qadâ'*) et l'abri de l'Esprit mohammadien (*ma'wâ-r-Rûhi-l-muhammadî*) ou plutôt cet Esprit lui-même.

79. « Que seuls les purifiés touchent », à savoir les Esprits séparés (*al-Arwâh al-mujarradah*), purs de la souillure des natures individuelles et des troubles dûs aux attaches matérielles.

80. Message graduellement transmis de la part du Seigneur des Mondes », parce que Sa science est apparue sur le support épiphanique mohammadien et qu'elle est donc descendue de chez Lui sur ce

(11) Cette explication se réfère à la dérivation du mot Coran (en arabe *Qur'ân*) d'une racine qui exprime l'idée de « réunir ».

support, graduellement, par mode d'étoiles.

Versets :

81. Alors c'est cet Avènement (du Coran) que vous éludez donc ?
82. Tout en faisant votre nourriture de l'accusation de mensonge.

Commentaire d'Al-Qâchânî :

81. « Alors c'est cet Avènement du Coran que vous éludez donc ? » en le dédaignant, en ne vous souciant pas et en ne faisant aucun effort pour en servir la vérité et en comprendre le sens, agissant donc comme quelqu'un qui esquisserait un semblant de condescendence et qui en vérité prendrait le Coran à la légère, en le considérant négligeable.

82. « Tout en faisant votre nourriture de l'accusation de mensonge », c'est-à-dire en faisant de cette accusation de mensonge votre aliment du cœur et votre véritable nourriture ; vous y arrivez en effet quand vous vous voilez par vos propres sciences et par votre refus de tout ce qui n'est pas du genre de vos sciences, comme fait l'ignorant qui conteste tout ce qui diverge de sa croyance dogmatique : ainsi sa « science » (limitée), par elle-même, constitue une accusation de mensonge (portée contre la Vérité).

On peut comprendre encore que la « nourriture » dont il s'agit est le fait même de parler constamment de mensonge (au sujet du Coran) ; c'est comme si on faisait sa « nourriture » de cet acte contestateur, et c'est dans un sens pareil qu'on dit de quelqu'un qui persiste dans le mensonge que « sa nourriture est le mensonge » (12).

12) Cette explication serait peut-être encore plus compréhensible si on se rappelait que le Prophète — sur lui la Paix — a dit : « Ce Coran est le festin d'Allah ! Allez à Son festin autant que vous pouvez ! » La notion de « nourriture » qui intervient ici est une indication précieuse de l'analogie de principe entre le Verbe coranique et le Verbe de la Cène christique ; l'application plus exacte au verset commenté serait la suivante : le fait de traiter de mensonge ce Verbe de la Nourriture divine c'est placer le Mensonge là où est la Vérité ; persister dans cette accusation contre le Coran, c'est non seulement refuser d'aller au festin divin, mais le remplacer par un repas de mensonges.

Versets :

83. Pourquoi donc — lorsque votre âme (au moment de la mort) vous monte à la gorge
84. Et que vous jetez des regards (de tous les côtés),
85. Et Nous sommes alors plus près de tout mourant que vous ne l'êtes vous-mêmes, mais vous ne voyez pas —
86. Pourquoi donc — si vous ne devez pas être soumis à une reddition de comptes —
87. Pourquoi donc, ne la ramenez-vous pas l(l'âme) en arrière, si vous êtes véridiques ?

Commentaire d'Al-Qâchânî :

83. - 87. « Pourquoi donc — lorsque votre âme (au moment de la mort) vous monte à la gorge etc. » pourquoi ne l'en ramenez-vous pas « si vous êtes véridiques » dans votre prétention de rester (libres et maîtres de vous-mêmes) non-régis, ni dominés, ni contraints (par un pouvoir supérieur) ? Par cela on veut signifier que vous êtes en vérité sous la contrainte d'un pouvoir seigneurial et impuissants par vous-mêmes, car autrement (c'est-à-dire si vous étiez libres et maître de votre destin) vous devriez pouvoir repousser cette chose extrêmement abhorrée : la mort.

Versets :

88. Puis, ce mort, s'il est d'entre les Rapprochés
89. Trouvera repos, arômes et jardin de délices,
90. Et s'il est d'entre les gens de la Droite,
91. « Paix sur toi ! » lui diront les gens de la Droite.
92. Mais s'il est d'entre les contestateurs égarés,
93. Il fera un séjour dans l'eau bouillante
94. Et sera aussi brûlé dans un feu intense.
95. C'est cela la Vérité certaine.
96. Célèbre donc le Nom de ton Seigneur le Magnifique !

Commentaire d'Al-Qâchânî :

88. - 89. « Puis, ce mort, s'il est d'entre les Rapprochés (*al-Muqarrabûn*) » — qui constituent une des trois catégories d'êtres précitées (verset 11) —, il aura le Repos de l'Arrivée au but (*Rawhu-l-Wuçûl*) au Paradis de l'Essence suprême (*Jannatu-dh-Dhât*), les Arômes (*Rayhân*) du Paradis des Attributs divins (*Jannatu-ç-Çifât*) et de leurs épiphanies joyeuses et réjouissantes, ainsi que les Délices du Paradis des Actes divins (*Jannatu na'îmi-l-Af'âl*) et de leurs saveurs.

90. - 91. « Et s'il est d'entre (les gens de la Droite) », les bienheureux et les purs, il aura le plaisir et la satisfaction de la rencontre avec les gens de la Droite qui l'accueilleront avec une salutation qui correspond à l'intégrité de la nature primordiale (*salâmatu-l-Fitrah*), à la préservation du châtiment et à l'exemption de défauts psychiques, au Paradis des Attributs (*Jannatu-ç-Çifât*).

92. - 94. « Mais s'il est d'entre (les contestateurs égarés) » les malheureux qui font opposition aux précédents dont ils nient les perfections, gens voilés par l'ignorance sotte, il aura, par en haut, le châtiment correspondant aux formes de croyance corrompues et aux obscurités de la stupidité grossière, châtiment décrit comme « descente dans une eau bouillante » (*nuzulun min hamîm*) et il aura encore, par en bas, le châtiment des formes corporelles avec leurs conséquences dans l'ordre des actes, décrit comme « brulûre dans un feu intense » (*taçliyatu jahîm*).

95. - 96. Les choses mentionnées concernant les états des trois catégories en question, et leurs conséquences, expriment la vérité de fait et la clarté d'état selon la vue directe des contemplants qui ont déjà vu la Grande Résurrection (*al-Qiyâmatu-l-Kubrâ*) et qui ont réalisé en eux-même la vérité de leur certitude et de leur vision. Et Allah est plus savant !

Traduction et notes de

M. VALSAN

LES CHAPITRES "TANTRIQUES" DU TAO TE KING

Nous avions, en une précédente étude, évoqué la possibilité, pour le lecteur du *Tao-te king*, d'y découvrir en maints passages des allusions à la quête de « longue vie », tant dans son acception spirituelle que technique (1).

Nous extrayons ici, d'une traduction commentée actuellement en préparation, les principaux chapitres du *Lao-tseu* où de tels soucis se font jour. On a placé, en regard du texte, quelques précisions d'ordre étymologique, mais surtout des citations d'auteurs chinois anciens qui prolongent, confirment, commentent les formules de ce texte.

On voudra donc bien considérer ces pages comme une illustration de l'étude plus haut citée, à laquelle nous nous permettons de renvoyer le lecteur. Nous en rappellerons cependant, très brièvement, le contenu : Lao-tseu prisait-il, comme l'assure le *Lie-sien tchouan*, l'art de « nourrir le souffle », d' « acquérir l'énergie vitale et de ne pas la dépenser » ? Les chapitres 10 et 55 ci-après, lorsqu'ils traitent de la « fluidification du souffle », de l'ouverture et de la fermeture des « portes célestes », de l'enfant nouveau-né, font-ils allusion aux méthodes de contrôle de la respiration et de « circulation du souffle », de retour à l'état embryonnaire ? Peut-on relever, aux chapitres 10 et 28, des allusions à l'androgynie alchimique ? La « perfection du *tsing* », affirmée au chapitre 55 comme caractéristique de l'état embryonnaire, en est-elle la confirmation ? Faut-il suivre les commentateurs qui font du chapitre 6 une expression cryptique des méthodes « tantriques » ?

A toutes ces questions, le texte répond, nous semble-t-il, par l'affirmative. Il ne nous paraît guère hasardeux de prétendre que, si le *Lao-tseu* traite, pour l'essentiel,

(1) *Le Tao et la quête de Longue Vie*, in *Etudes Traditionnelles*, n° 406/408 (mars à août 1968).

de la « sagesse », il ne refuse pas, pour l'accès à l'immortalité, l'usage de la « méthode ». Son expression en langage « terrestre » n'est certes pas un signe de progrès spirituel ; ce n'est pas non plus une interprétation abusive : c'est le signe d'une époque, celle des Han et de leurs successeurs.

Pierre GRISON.

Atteinte
la suprême vacuité,

Hiu, vacuité : de *k'iou*, éminence, un haut plateau désert. A noter que ce « vide » n'exprime nullement l'idée de creux, mais au contraire celle de hauteur.

gardé
fermement le repos,

Tsing, repos : de *ts'ing*, couleur verte, celle de la végétation printanière, et *tcheng*, tirer en sens contraires : apaisement, résolution des contradictions. « Le repos clarifie l'eau ; bien plus encore il affine l'esprit. »
Tchouang-tseu, ch. 13

« Le cœur doit, dans le vide et la concentration, être au repos. »
Siun-tseu

les dix mille
êtres apparaissent
et je les vois s'en retourner.

Fou, retourner : de *kouo*, l'enceinte de la ville, et *tche*, aller, atteindre : (re)venir à la ville, idée de répétition, de renouvellement, de restauration, phase positive d'un mouvement alternant.

Ces êtres
prolifèrent,

Yuan, yuan, proliférer : redoublement du nom d'une rutacée très vivace.
« Le printemps s'exprime de la même façon que les pullulements. »
Tch'ouen-ts'ieou fan-lou

puis font retour
à la racine.

Kouei, retourner, appartenir à : « La mort, c'est le retour (*kouei*). »
Lie-tseu, ch. 1

« Chacun retourne, inconscient, à sa racine. »
Tchouang-tseu, ch. 11

« Par là, on fait retour à l'origine et l'on poursuit les choses jusqu'à leur fin. »
Hi-ts'eu

Or c'est repos
que le retour à l'origine.
Dans le repos,
la destinée se renouvelle ;
destin renouvelé, c'est la loi
éternelle.

« En retournant à l'origine... on revient à l'état embryonnaire. »
T'ai-si k'eou kiue

C'est en effet le symbolique *regressus ad uterum* que tentent les alchimistes : « Julai enseigne à l'homme comment entrer dans le sein maternel pour y restaurer son *ming* (destinée) et son *sing* (nature). »
Houei-ming king

« Ce que le Ciel confère, c'est la destinée (*ming*). »
Yi-king

« *Fou*, le retour, sert à la connaissance de soi. »
Hi-ts'eu

Tch'ang, loi éternelle, norme (v. aussi ch. 1 : immuable).

Connaître la loi illumine;
n'en rien savoir confond
et fait pâtir.
Saisir la loi fait tout saisir ;

Ming, lumière, illuminer : de *je*, soleil + *yue*, lune.
« Si l'on a saisi les lois de l'univers entier, la plénitude est là contenue. »
Hi-ts'eu.

« C'est le fait du Sage de tout comprendre sans avoir à réfléchir. »
Tcheou Touen-yi

tout saisissant, on atteint
la sereine équité.

Kong, sereine équité : de *pa*, partager, et *seu*, le cocon du ver à soie, repliement sur soi-même, bien propre : répartition équitable, traitement égal pour tous.

L'équité rend pareil au roi ;
le roi est semblable au Ciel,
le Ciel est semblable au Tao.

Wang, le Roi : « Les trois traits horizontaux représentent le Ciel, la Terre et l'Homme, et la (verticale) qui les unit en leur centre, c'est la voie (le Tao) qui les met en communication. Cet intermédiaire, placé entre eux pour leur servir de lien et coordonner leur action, n'est-ce pas le Roi ? Le seul qui soit capable de jouer ce rôle, c'est le Roi. »
Tch'ouen-ts'ieou fan-lou

« Le Ciel est l'ancêtre, recteur des dix mille êtres ; le roi est la souche à laquelle se rattachent tous les états. »
Yi-king

Le Tao, c'est la pérennité :
que le corps disparaisse,
il ne laisse pas de cendres.

Kiou, pérennité : un homme à la démarche lente : lenteur, durée. Ce pourrait être la longévité ; la remarque ci-après lui donne le sens d'immortalité.

Le dernier vers peut se lire : « Jusqu'à la fin, pas de danger », ce qui exprime bien le sens taoïste de la circonspection :

« Son corps perdure sans souffrance ; comment subirait-il encore les outrages ? »

Tchouang-tseu, ch. 12

Mais *t'ai*, danger, se compose originellement de *tai*, ossements effrités, et de *yi*, la bouche exhalant un souffle : exhalaison des ossements. On se souviendra que les Taoïstes ayant obtenu la « longue vie » ne laissent dans leur cercueil que leur bonnet ou leurs sandales ; c'est ce qu'on appelle la « libération du corps » (*che-kiai*) :

« La libération du corps est une fausse mort. »

Yun-ki ts'i-ts'ien

Qui recèle l'ampleur
de la Vertu
est semblable à l'enfant
nouveau-né :

« Celui qui a atteint à l'union parfaite avec les êtres, aucun d'eux ne le peut blesser. »

Lie-tseu, ch. 2

la bête à venin ne le pique pas,
le fauve ne le saisit pas,
l'oiseau de proie
ne l'enlève pas ;

« Qu'on atteigne au sommet de la Vertu, le feu ne peut brûler, l'eau ne peut noyer, le froid ni le chaud ne peuvent faire tort, les fauves ni les animaux sauvages ne peuvent faire mal. »

Tchouang-tseu, ch. 17

ses os sont fragiles et
ses tendons souples,
et pourtant il retient
fermement ;

« Durant l'enfance, les énergies (*k'i*) étant concentrées, c'est la perfection de l'harmonie, les êtres ne le blessent pas... »

Lie-tseu, ch. 1

il ne connaît l'union
des sexes
et pourtant manifeste
sa virilité :

« Je vous ai dit qu'il fallait redevenir petit enfant. En se mouvant, en agissant, le petit enfant n'a pas de but, pas d'intention. »

Tchouang-tseu, ch. 23

perfection de l'essence !

Tsing, l'essence : l'élément « Eau » du composé individuel, symbolisé par les liqueurs du corps : le sang et le semen. La préservation du *tsing* est essentielle dans les pratiques de longue vie :

« Conserve ton *tsing*, tu jouiras de la longévité. »

Tchouang-tseu, ch.11

« Toutes les fois que le *tsing* est faible, on est malade, et quand il est épuisé, on meurt. »

Pao-p'ou tseu

Il vagit tout le jour
sans en être enroué :
perfection de l'harmonie !
Connaître l'harmonie
se nomme permanence ;

« Le nouveau-né vagit tout le jour sans en être enroué, tant est parfaite l'harmonie. Il saisit tout le jour mais sa main ne lâche pas, tant sa vertu est concentrée. Il regarde tout le jour, mais ses yeux ne clignent pas, car il ne s'attache pas à l'extérieur. Il marche sans but et s'arrête sans motif, allant spontanément, sans réflexion. (Etre indifférent et suivre sa nature), voilà la formule pour préserver sa vie. »

Tchouang-tseu, ch. 23

connaître l'immuable,
c'est être illuminé.
Vivre trop densément
n'est pas de bon augure,

Telles furent les qualités de Heou-tsi, le mythique Prince Millet : « Heou-tsi se mit alors à vagir ! qu'on l'entendait loin ! Qu'était forte sa voix ! Ses cris emplissaient le chemin ! »

Che-king, *Ta-ya*, 2

utiliser le souffle
est lui faire violence.
User de la puissance
fait vieillir :
c'est contraire au Tao.

Cf. ch. 10. Soumettre le souffle, *k'i*, à la volonté, c'est risquer de le figer, de le coaguler, alors que sa fluidité est nécessaire aux exercices tels *hing-k'i*, la « conduite du souffle », qui permettent d'« entretenir la vie » (*yang-cheng*) :

« Ils disent qu'en réglant le souffle on ne meurt pas... »

Wang Tch'ong

Qui s'oppose au Tao
a tôt fait de périr.

« Qui s'oppose au Ciel, il périt. »

Meng-tseu, 4, 1

Circonscris le p'o,
embrasse l'Unité :
tu éviteras ainsi la
dispersion.

Cet important chapitre apparaît comme l'exposé d'une méthode complète de réalisation spirituelle.

Le *p'o* est l'aspect *yin*, « terrestre », de l'individualité subtile, qui retourne à la terre après la mort, et y devient *kouei* (influences errantes) : « Le *p'o* est de nature *yin* ; il est la force du lourd et du trouble, il est lié au cœur corporel... Le disciple sait distiller l'obscur *p'o* jusqu'à ce qu'il se transforme en pur *yang*. »

T'ai-yi kin-houa tsong-tche

Ying, circonscrire : deux tentes, deux feux, une enceinte : un camp. Il s'agit de « maîtriser » le *p'o*, de le placer sous bonne garde.

Pao-yi, embrasser l'Un : *pao*, c'est le corps maternel enveloppant l'embryon : envelopper, contenir.

« Embrasser l'Un, c'est s'oublier soi-même et oublier les êtres, embrasser l'originel (*pao-yuan*) et garder l'Un (*cheou-yi*). »

Tchang Hong-yang

« Gardant mon Un, je me suis établi dans l'harmonie. »

Tchouang-tseu, ch. 11

Rends au souffle
sa fluidité :
tu pourras être ainsi que
l'enfançon.

K'i, le souffle vital, élément *yang* de l'individualité, le prâna hindou : « *K'i* est la plénitude de *chen* (influences d'en-haut) ; *p'o* est la plénitude de *kouei* (influences d'en-bas). »

Li-ki, ch. 21

La « fluidification » du souffle en facilite la « circulation » dans le corps, élément fondamental des techniques de longue vie : le retour à l'état de l'enfant nouveau-né peut d'ailleurs s'interpréter comme une allusion à la « respiration embryonnaire » (*t'ai-si*) :

« Lorque l'esprit vit, le *k'i*, de façon merveilleuse, se met à tourner. »

T'ai-yi kin-houa tsong-tche

Purifie-toi, chasse les fan-
tasmagories :
tu n'auras pas de maladie.
Aime le peuple
en gouvernant l'Etat :
tu pourras renoncer
à l'action.

Hiuan-lan, fantasmagories, visions de l'obscur : *lan*, de *kien*, voir, et *kien*, se pencher sur un vase rempli : examiner les présages.

« Que votre corps tienne complètement enveloppée (*pao*) votre vitalité ; ne laissez pas les pensées et les images se former au-dedans de vous (*ying ying*). »

Tchouang-tseu, ch. 23

Ouvre et ferme les portes
célestes :
tu pourras renoncer à la
génération.

« L'un est appelé porte céleste (*t'ien-men*) »

Tchouang-tseu, ch. 23

Au quatre orients
répandant ta lumière
tu pourras renoncer
au savoir.

« Ainsi peut-il illuminer les quatre orients. »

Yi-king

L'ouverture et la fermeture des portes recouvrent les notions d'alternance, notamment dans le *Yi-king* ; « Ils nommèrent *yi* l'alternance entre ouverture et fermeture. » (*Hi-ts'eu*). Elles paraissent être, ici encore, une allusion aux techniques respiratoires, associées à la « remontée du *tsing* », de l'essence vitale : pouvoir être *wou-ts'eu*, « sans femelle » (litt. « sans poule ») peut en effet s'interpréter comme la capacité d'obtenir en soi-même l'« embryon spirituel » par l'union du *k'i* et du *tsing*, du « souffle » et de l'« essence », selon les méthodes de l'alchimie interne :

Entretenir la vie,

« Lao-tan aimait nourrir son souffle, il prisait l'art d'acquérir l'énergie vitale et de ne pas la dépenser. »

Lie-sien tchouan

produire, mais ne pas avoir,
agir sans en rien attendre,
maintenir sans jamais
diriger,
telle est la Vertu mystérieuse.

Ces formules, textuellement citées en Tchouang-tseu, ch. 19, sont attribuées par lui à Pien-k'ing.

« Ils savent agir, mais non pas amasser. »

Tchouang-tseu, ch. 20

« Il en est dont on dit qu'ils maintiennent l'ordre sans gouverner, qu'ils inspirent confiance sans parler, qu'ils font que tout marche sans s'ingérer... »

Lie-tseu, ch. 4

« Il est ainsi, lointain en son être, mais plein d'amour en ses actions. »

Wen-jen tchouan

« Intentionnellement, atteindre la non-intention. »

T'ai-yi kin-houa tsong-tche

L'Esprit de la Vallée ne
périt pas ;

Kou-chen, l'Esprit de la Vallée :

Kou, de *pa*, séparer, et *k'eou*, bouche, ouverture : ravin, passage pour l'écoulement des eaux, donc aussi la source. Le symbolisme « aquatique » peut être rapporté aux commentaires cités plus bas, relatifs aux pratiques de « longue vie ».

Chen, de *che*, les influences descendant du Ciel, et *chen*, l'expansion alternante du *yin* et du *yang*, primitivement figurée par la double spirale : manifestation dans le cosmos des influences d'En-haut.

on le dit être la Femelle obscure.

Hiuan-p'in, Femelle obscure :
Hiuan, fil teint, couleur foncée, bleu-noir, pers :
« Le ciel est bleu-noir (*hiuan*) »
Tchong Kang-tchong.
P'in, de *niou*, le taureau, et *pi*, faire face, faire la paire : c'est la vache, symbole de la Mère universelle ; sa couleur noire est le signe de l'indistinction primordiale :
« *K'ouen* (le principe passif) agit dans la vache ».
Chouo-koua

De l'obscure Femelle, l'ouverture est la racine du Ciel et de la Terre.

Men, ouverture : une porte à deux battants ouverts.
Ken, racine : c'est *mou*, l'arbre, et *ken*, se retourner, regarder d'en-haut : l'origine.

Ténue et continue, elle dure, elle sert et jamais ne s'altère.

Mien mien, ténue et continue : redoublement de *mien*, un fil de coton retordu : idée de ténuité et de continuité du coton qu'on file.

Ce mystérieux chapitre comporte plusieurs sens superposés, dont deux apparaissent à l'évidence : celui de l'élaboration cosmique, celui des méthodes de réalisation individuelle. D'innombrables commentaires, tirons ces quelques passages :

« Production et transformation sont spontanées ; spontanés sont la substance et la forme, l'intelligence et l'énergie, l'action et le repos. Dire que sont produits et transformés la substance et la forme, l'intelligence et l'énergie, l'action et le repos, c'est errer. »
Lie-tseu, ch. 1.
(qui attribue le texte du chapitre à Houang-ti, le Premier Empereur).

« Le caractère *kou* sert de symbole caché au ventre, siège du *houen* et du *p'o* (les esprits vitaux)... « L'Esprit de la Vallée ne périt pas ; on le dit être la Femelle obscure » veut dire que celui qui possède le Tao sait attirer et diriger le souffle primordial au milieu du ventre, et de ce fait il peut vivre longtemps, paisible et obscur... Le chapitre traite de la formation de l'Embryon spirituel par le procédé de la rétention du souffle... »
Yang Chang.

« Jong Tch'eng-kong... connaissait parfaitement la pratique de « réparer et conduire » (pratique sexuelle taoïste devant conduire à la longue vie) ; il puisait l'essence dans la Femelle obscure ; son principe était que les esprits vitaux qui résident dans le Val ne meurent pas, car par eux s'entretient la vie et se nourrit le souffle. »
Lie-sien tchouan

« Lorsqu'on est entré en méditation, « les esprits sont dans la Vallée ». On y entend parler des hommes comme s'ils étaient éloignés de quelques centaines de pas... On les entend constamment, on ne s'entend pas soi-même. C'est ce qu'on nomme la présence des esprits dans la Vallée. »
T'ai-yi kin-houa tsong-tche

Se connaître viril, préserver en soi la féminité, c'est être la vallée du monde. Etant le val du monde, l'immuable Vertu n'est pas dispersée,

Litt. « se connaître coq et se garder poule. » Outre l'interprétation immédiate selon laquelle « la femelle a le pas sur le mâle » (ch. 61), et « le faible a raison du fort » (ch. 78), ces cinq premiers vers peuvent se comprendre en termes d'« alchimie interne » (cf. ch. 6 et 10). L'« immuable Vertu » (*tch'ang-te*) s'identifie alors à la puissance vitale. Texte cité en Tchouang-tseu :

« Lao-tseu dit : se connaître viril, préserver en soi la féminité, c'est être le ravin du monde. Connaître ses blancs, préserver ses noirs, c'est être la vallée du monde. »
Tchouang-tseu, ch. 33

on revient à l'état de l'enfant nouveau-né.

« Etes-vous capable d'embrasser l'Un ?... Etes-vous capable de redevenir petit enfant ? »
Tchouang-tseu, ch. 23

« Après que le principe vital *tsing* et l'esprit *chen* se sont unis, le nouveau-né connaît le secret des choses. »
Tcheou Touen-yi

Connaître ses blancs, préserver ses noirs, c'est être la norme du monde.

Che, norme : *yi*, une fiche, et *kong*, l'équerre, l'œuvre qu'elle sert à réaliser : ouvrage, action conformes aux directives reçues : modèle, règle.

Etant norme du monde,
l'immuable Vertu n'est pas déviée,
on revient à l'état du Sans-faîte.
Connaître sa faveur,
préserver sa disgrâce,
c'est être la vallée du monde.

Wou-ki, sans-faîte : *ki*, c'est le radical du bois, plus *ki*, aboutissement de l'activité déployée entre ciel et terre, apogée : la poutre faîtière. *T'ai-ki*, le suprême faîte, n'est pas différent de *T'ai-yi*, le Suprême-Un : c'est l'Etre indifférencié, « antérieur » au Ciel et à la Terre. *Wou-ki* est le Non-Etre, « antérieur » à l'Etre.

« *Wou-ki* et *T'ai-ki*. Le *T'ai-ki* se meut et produit le *yang*... »

T'ai-ki t'ou chouo

Etant le val du monde
l'immuable Vertu est alors à son comble,
on fait retour à l'état du bois brut.
Mais du tronc débité
sont tirées toutes choses :

« Renonçant aux artifices (aux ciselures, aux incrustations), il fit retour à l'état du bois brut (*p'ou*), se ferma aux événements du siècle, et demeura concentré en Un jusqu'à la fin. »

Lie-tseu, ch. 2

La logique de la comparaison conduit à rendre par « bois brut » et par « tronc » le caractère *p'ou* (naturel, simplicité), dont c'est le sens original : le radical du bois + *p'ou*, ramasser des branches en fagot : le bois à l'état de nature.

le Sage, s'il s'en sert,
devient Grand officier,
taille donc à grands coups,
mais ne détaille pas.

Tche, tailler : entailler un grand arbre (*wei*) avec un outil tranchant (*tao*). *Ko*, détailler : blesser, découper (*hai*) avec un outil tranchant (*tao*).

Toute la nuance entre l'abattage du grand arbre et son débitage en menus morceaux : l'action du Sage est globale et s'exerce de haut ; elle ne se soucie pas du détail (cf. en Lie-tseu, ch. 5, le merveilleux sabre de Lai-tan qui traverse sans diviser).

« Embrasser, c'est grande connaissance ; distinguer, c'est petite connaissance. »

Tchouang-tseu, ch. 2

« L'autorité relève du Souverain, l'examen des détails relève des ministres. »

Tchouang-tseu, ch. 13

LES LIVRES

Louis-Claude Vincent : *Le Paradis perdu de Mu*, Marsat 1969 (Ed. de la Source). « Le Paradis perdu de Mu » : voilà un titre bien alléchant ; mais qu'y a-t-il derrière la façade ? Il suffit d'ouvrir le livre à la première page pour être fixé. Nous lisons : « Preuves d'existence et d'engloutissement de l'immense continent anté-diluvien du Pacifique ». Ce continent hypothétique aurait donc été, jusqu'au Déluge, le siège du Paradis ! Ce n'est pas cela que nous dit la Bible, bien au contraire, puisqu'avant le Déluge il n'est plus question que de « corruption du genre humain » : le Paradis était bien loin !

Le préambule de l'ouvrage nous livre la clef du mystère. Nous apprenons ainsi que cette histoire de « Mu » a été inventée par un ancien colonel de l'Intelligence Service aux Indes, le colonel Churchward, lequel disait tenir sa documentation du grand-prêtre d'un temple hindou dont le nom est inconnu ; ensuite ledit colonel aurait trouvé au Tibet une carte de l'ancien continent de Mu « d'après un document remontant à 20.000 ans ». On peut en conclure, sans grand risque de se tromper, qu'il s'agit là, avec cette histoire de « Paradis perdu » d'un roman fantaisiste du genre « Le Troisième œil » ; et les auteurs cités par M. L.-C. Vincent dans la bibliographie de son livre : Georges Barbarin et H.-P. Blavatsky (La Science Secrète) ne peuvent que nous confirmer dans cette idée qu'il s'agit, avec « Le Paradis perdu de Mu », d'une œuvre d'imagination d'inspiration théosophiste (1).

Cela dit, je rappellerai que la fin, cataclysmique, de l'Age d'Or (ou du Paradis terrestre), se situe 26.000 ans environ avant le Déluge, soit vers 37.000 av. J.-C. Ensuite, 13.000 ans plus tard, soit 24.000 av. J.-C., un nouveau cataclysme disloquait le continent austral de Gondwana qui avait vu la race noire parvenir à son apogée ; après quoi ce sera au tour de la race rouge d'entrer en scène sur le continent occidental de l'Atlantide et d'y prospérer jusqu'au Déluge (11.000 av. J.-C.). Depuis cette époque c'est la race résultée du mélange des restes de la race blanche, d'origine nordique, et de ceux de la race rouge, qui a pris le relai.

Gaston GEORGEL.

(1) « Il y a aussi une autre histoire de « tablettes préhistoriques » supposées provenir du continent disparu de *Mu* (autrement dit la Lémurie), qui est également d'origine anglaise et qui ne paraît guère moins sujette à caution ». R. Guénon : recension d'un article de Georges Barbarin, *E.T.* juin 1937.

Jean Bernard, *Le Compagnonnage*, rencontre de la jeunesse et de la tradition (Presses Universitaires de France, 620 p., 1972).

On sait que René Guénon avait reconnu dans le Compagnonnage une des rares institutions initiatiques encore vivantes — hélas, au seul sens professionnel — dans le monde d'aujourd'hui. En 1900, dans son livre sur ce même sujet, Martin Saint-Léon supposait que cette institution était en agonie. Or, en 1972, quinze maisons, qui accueillent chaque année plus de mille apprentis, donnent à cette prophétie le plus brillant démenti. Cette résurrection est due en grande partie à M. Jean Bernard, fils du sculpteur Joseph Bernard et lui-même compagnon tailleur de pierre. Depuis 1940, et suivant une préparation antérieure il n'a cessé avec une continuité admirable de ranimer ce corps défaillant. Un des moyens les plus efficaces de son activité a été la revue mensuelle *Compagnonnage*, dont les éditoriaux écrits par lui forment, après un choix sévère et un classement logique, la substance de ce livre.

On y suit sous tous ses aspects la vie du Compagnonnage d'aujourd'hui, ses positions, ses structures, son développement et son avenir. On y analyse la position du Compagnonnage devant les événements politiques et son action au cœur de l'homme même, son apport au monde ouvrier où il a réussi à s'insérer. Enfin dans une dernière vision, qui touche de plus près encore au rôle du travail dans son ultime réussite, l'auteur nous expose ce que la beauté et la pensée doivent à la main de l'homme.

L. Benoist.

ERRATA

N° 430, *mars-avril* 1972 :

P. 60, deuxième alinéa, l. 8, lire : devoir être déclarées.

N° 431, *mai-juin* 1972 :

P. 102, les lignes 4 et 5 du bas du texte doivent être placées en ordre inverse ; lire donc ainsi :

...Dans le Sânkhiya de l'Inde, c'est celle de *Purusha* et de *Prakriti* ; chez Aristote c'est celle de l'acte pur et de la puissance pure. Ces deux principes complémentaires ont leur expression relative, etc.

P. 103, deuxième l. du bas, lire : à ces deux genres.

P. 115, l. 24, lire : soit faux.

P. 116, l. 8 de la note, lire : que Dieu.

P. 117, quatrième l. du bas, lire : perversité.

P. 118 : mettre trois astérisques entre les alinéas.

P. 122 : mettre trois astérisques entre les alinéas.

P. 129, quatrième et troisième l. du bas, lire : la nature des choses, à laquelle rien n'échappe en fin de compte ; son fondement est aussi...

N° 432-433, *juillet-août et septembre-octobre* 1972 :

P. 148, onzième l. du bas, lire : le terme.

P. 160, sixième et cinquième l. du bas, lire : d'obéissance ; puis viennent, à partir de la conversion, les...

P. 168, dernière l. du texte, biffer : du reste.

P. 202, l. 7, au lieu de : Kaballe
lire : Kabbale

P. 208, l. 13, au lieu de : bassin des 4 prêtres,
lire : bassin des prêtres